SERI LAPORAN PENELITIAN

EKONOMI DALAM ARUS PERKEMBANGAN PEMIKIRAN ISLAM

Editor:
Dr. Muhammad Yafiz, M.Ag

Kontributor:
Dr. H. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag
Dr. Chuzaimah Batubara, MA
Dr. M. Ridwan, MA

Febi UIN-SU PRESS

Ekonomi dalam Arus Perkembangan Pemikiran Islam

Ekonomi dalam Arus Perkembangan Pemikiran Islam

Editor :

Dr. Muhammad Yafiz, M.Ag

Kontributor :

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M. Ag
Dr. Chuzaimah Batubara, MA
Dr. M. Ridwan, MA

Febi UIN-SU PRESS

Ekonomi dalam Arus Perkembangan Pemikiran Islam

Editor : Dr. Muhammad Yafiz, M.Ag

Desain Cover : Bayu Nugroho
Desain Layout : Fauzi Ispana

Diterbitkan Oleh:
FEBI UIN-SU PRESS
Gedung Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI)
Univesitas Islam Negeri Sumatera Utara (UIN-SU)
Jl. Williem Iskandar Pasar V Medan Estate 20371
Telp./HP. 0813 6116 8084
Email: febiuinsupress@gmail.com

Cetakan Pertama, November 2015
978-602-6903-05-1

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah SWT yang telah menganugerahkan nikmat dan rahmat-Nya, sehingga kita dapat menjalankan aktifitas kita sesuai dengan peran dan fungsi kita masing-masing dengan sebaik-baiknya. Shalawat dan salam atas junjungan Nabi Besar Muhammad SAW sebagai uswatun hasanah dalam kehidupan keseharian kita, khususnya dalam memerankan tugas kita sehari-hari.

Sebagai Fakultas baru, Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) UIN Sumatera Utara berkeinginan untuk melakukan percepatan dalam membangun budaya dan atmosfir akademik di kalangan civitas akademik. Sehubungan dengan upaya tersebut, FEBI terus mendorong lahirnya berbagai karya ilmiah khususya melalui penelitian yang dilakukan oleh dosen dan menerbitkannya guna publikasi yang lebih luas.

Berdasarkan hal tersebut pimpinan FEBI UIN Sumatera Utara menyatakan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada seluruh penulis atas dedikasi dan kerja keras kerasnya sehingga buku yang berbasis penelitian ini dapat diselesaikan dengan baik. Pimpinan juga mengucapkan terima kasih kepada semua pihak, baik langsung maupun tidak langsung, yang telah membantu dalam proses penyelesaian penulisan dan penebitan buku ini.

Akhirnya kita berharap bahwa buku ini dapat menjadi perangsang bagi lahirnya karya-karya berkualitas lainnya serta menjadi identitas bagi FEBI UIN Sumatera Utara sebagai lembaga pendidikan tinggi yang mempunyai komitmen ilmiah. Dengan berbagai kekurangan yang dimilikinya, kita berharap semoga buku ini dapat menjadi persembahan bermanfaat dan menjadi amal saleh dan mendapat perkenan Allah SWT. Amin.

Medan, 25 Oktober 2015
Dekan,

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag
NIP. 197212041998031002

KATA PENGANTAR EDITOR

Puji Syukur kepada Allah Swt. akhirnya buku dengan judul "Ekonomi dalam Arus Perkembangan Pemikiran Islam" dapat diterbitkan. Tidak lupa juga ucapan Sholawat dan salam untuk baginda Rasulullah Saw. yang selalu menjadi inspirasi untuk selalu berkarya dan memberikan sebanyak-banyak manfaatnya bagi orang lain. Buku ini terdiri dari beberapa tulisan yang pada awalnya merupakan hasil penelitian yang dilaksanakan dosen-dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sumatera Utara. Akuntansi Syariah merupakan tema yang menarik untuk diperbincangkan. Sejumlah penelitian berkaitan dengan tema tersebut dijelaskan dengan sangat baik di dalam buku ini. Tulisan-tulisan tersebut merupakan tinjauan terhadap kajian teoritik dan implementatif teori-teori akuntansi syariah tersebut.

Dengan berbagai kelebihan dan kekurangan yang dimilikinya, buku ini diharapkan dapat memberikan ilmu dan informasi berkaitan dengan tema di atas. Buku juga diharapkan dapat menjadi motivasi bagi para dosen lainnya untuk dapat melakukan penelitian yang dipublikasikan sehingga diharapkan dapat menjadi bentuk eksistensi keilmuan sebagai kaum akademisi dan sekaligus menjadi amal jariyah dari ilmu yang disampaikan melalui temuan penelitian yang disajikan.

Sebagai editor saya mengucapkan permohonan maaf kalau sentuhan akhir terhadap buku ini menjadikanya sebagai "sajian yang kurang lezat untuk disantap". Semoga semua kekurangan yang terdapat pada buku ini menjadi catatan untuk dapat melahirkan karya yang lebih baik di masa-masa mendatang. Dan akhirnya kita berharap semoga buku ini dapat menjadi persembahan bermanfaat dan menjadi amal saleh dan mendapat perkenan Allah SWT. Amin.

Editor,

Dr. Muhammad Yafiz, M.Ag

DAFTAR ISI

Kata Pengantar i
Daftar Isi iii

Bagian Pertama

Konsep Kesejahteraan Ekonomi dalam Perspektif Al-Qur'an

Dr. Azhari Akmal Tarigan, M.Ag

A. PENDAHULUAN 1
B. KESEJAHTERAAN EKONOMI 3
C. PERSPEKTIK AL-QUR'AN 5
D. TIGA PILAR EKONOMI ISLAM 17
E. PENUTUP 22
Daftar Pustaka 22

Bagian Kedua

Konsep Maslahah dan Penerapannya dalam Praktek Ekonomi Islam

Dr. Chuzaimah Batubara, MA

A. LATAR BELAKANG MASALAH 25
B. RUMUSAN MASALAH 27
C. MANFAAT PENELITIAN 27
D. METODOLOGI PENELITIAN 27
E. TEMUAN DAN PEMBAHASAN 29
F. PENUTUP 54
Daftar Pustaka 55

Bagian Ketiga

Pemikiran Ekonomi Rodney Wilson

Dr. M. Ridwan, MA

A. DASAR PEMIKIRAN 61
B. RUMUSAN MASALAH 64
C. TUJUAN PENELITIAN 65
D. METODOLOGI PENELITIAN 65
E. RIWAYAT HIDUP DAN KARYA 66
F. POKOK PIKIRAN 69
G. TERKAIT DENGAN EKONOMI, AGAMA DAN ETIKA 69
H. TERKAIN PERKEMBANGAN EKONOMI ISLAM 71
I. TERKAIT PERKEMBANGAN LEMBAGA KEUANGAN ISLAM 77
J. TERKAIT DENGAN FINANCIAL EXCLUSION 88
K. TERKAIT DENGAN MICROFINANCE 89
L. KESIMPULAN 91

BAGIAN PERTAMA

Konsep Kesejahteraan Ekonomi dalam Perspektif Al-Qur'an

Azhari Akmal Tarigan

Konsep Kesejahteraan Ekonomi dalam Perspektif Al-Qur'an

A. Pendahuluan

Tidak dapat dipungkiri, selalu ada kebutuhan untuk membicarakan kesejahteraan sosial, lebih spesifik lagi kesejahteraan ekonomi. Beberapa alasan dapat dikemukakan di sini. *Pertama,* sampai saat ini bangsa Indonesia, kendati sudah lama merdeka, namun belum sampai kepada kesejahteraan sosial yang dimaksud. Sejarah bangsa menunjukkan, rakya Indonesia pernah mengalami masa-masa yang sangat sulit ketika masih berada dalam penjajahan asing. Sumber daya alam (SDA) Indonesia yang begitu kaya dieksploitasi dan dikuasai oleh kekuatan asing. Inilah salah satu alasan mengapa kita harus merdeka. Namun setelah kemerdekaan itu diraih, penjajah berhasil di usir dari bumi pertiwi, namn kemiskinan dan kemelaratan masih saja mendera bangsa ini. Bahkan lebih dari itu, kemiskinan saat ini menjadi sangat telanjang dan menjadi etalase wajah Indonesia di mata dunia. Belum lagi SDA kita yang masih tetap berada dalam cengkeraman asing.

Kedua, kesejahteraan sosial tidak saja menjadi kewajiban moral pemerintah tetapi juga menjadi tuntutan konstitusional. Di dalam pembukaan UUD 1945 alinea ke tiga ditegaskan bahwa "*kemudian dari pada itu untuk membentuk suatu pemerintahan Negara Indonesia yang melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia dan untuk memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa…*

Selanjutnya, makna kesejahteraan umum ini diurai kembali di dalam batang tubuh UUD pasal 33 perubaan keempat. Untuk mengatur kewajiban pemerintah dan Negara telah pula dituangkan secara rinci di dalam Undang-undang RI No 13 Than 2011 tentang fakir miskin dan

sebelumnya telah lahir pula UU No 11 Tahun 2009 tentang Kesejahteraan Sosial.

Ketiga, Negara yang penduduknya mayoritas muslim ini sejatinya dapat keluar dari belenggu kefakiran dan kemiskinan. Pasalnya, sumber normativ Islam, Al-Qur'an sejak awal telah mendeklarasikan perang terhadap kefakiran dan kemiskinan tersebut. Hal ini ternyata tidak saja ditunjukkan oleh banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang turun pada masa-masa awal -yang menolak segala aktivitas ekonomi yang merusak-tetapi juga oleh perilaku Nabi dan para sahabat. Bahkan para fuqaha telah menulis konstruksi ajaran Mu'amalat Islam yang substansinya mengacu pada pemberdayaan umat Islam agar mereka dapat hidup dengan sejahtera.

Persoalannya adalah, apakah kita telah sampai pada cita-cita mulia tersebut. Hidup sejahtera material dan spiritual. Pertanyaan ini tentu dapat kita lanjutkan, apakah sistem ekonomi yang kita terapkan pada saat ini pada "dirinya" berpotensi mensejahterakan bangsa. Atau malah sebabnya, kendati tidak disadari, sistem ekonomi kita yang tidak benar baik dari konsepsional lebih-lebih pada tataran impelementasinya. Lalu jika saat ini, ekonomi Islam tidak lagi menjadi alternative tetapi telah menjadi solusi, seberapa jauh pernyataan itu bisa meyakinkan rakyat Indonesia sehingga mereka termotivasi untuk menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Sebelum kita menjawab persoalan fundamental di atas, adalah penting untuk menela'ah konsep kesejahteraan dalam Al-Qur'an. Bagaimana sesungguhnya konsep kesejahteraan dalam Al-Qur'an. Tentu saja pendekatan yang akan dilakukan adalah tafsir maudhu'i atau yang lebih dikenal dengan tafsir tematik.

Secara sederhana, langkah awal yang akan dilakukan adalah menela'ah konsep kesejahteraan dalam Al-Qur'an. Selanjutnya mengindentifikasi ayat-ayat yang memuat terminology tersebut. Kemudian melihat konteks ayat tersebut dan menghubungkannya dengan berbagai hadis Nabi SAW. Di dalam analisis diharapkan diperoleh sebuah konsep kesejahteraan yang ingin ditawarkan Al-Qur'an.

B. Kesejahteraan Ekonomi

Apa sesungguhnya tujuan (ilmu) ekonomi ? Pertanyaan yang bernada filosofis ini telah lama menjadi perbincangan dikalangan para ahli, terutama para filosof. Dengan menggunakan berbagai perspektif dan pendekatan, mereka berupaya untuk menemukan jawabannya. Para filosof Yunani kuno seperti Plato dan Aristoteles adalah pemikir awal yang menegaskan bahwa ekonomi bertujuan untuk mensejahterakan manusia. Mereka menerangkan bahwa ilmu ekonomi harus dapat menjelaskan bagaimana manusia dan masyarakat mengorganisasikan kegiatannya untuk menciptakan keuntungan dan kesejahteraan banyak orang di sisi lain[1]. Ada juga yang menyatakan bahwa tujuan ilmu ekonomi adalah memakmurkan masyarakat di sebuah Negara.Dengan demikian, apa yang menjadi tujuan ilmu ekonomi sejatinya merupakan tujuan hidup manusia itu sendiri.

Para ekonom dari klasik sampai yang modern juga telah merumuskan bagaimana sesungguhnya kesejahteraan ekonomi. Kesejahteraan dalam perspektif ekonomi tidaklah dipahami sebagai program karitatif. Jika orang-orang miskin diberikan banyak fasilitas-fasilitas sosial atau jaminan sosial, misalnya untuk kesehatan, pendidikan atau perumahan, lantas program ini disebut sebagai program yang mensejahterakan. Pemerintah telah dipadang melaksanakan amanat konstitusi. Padahal masalahnya tidak sesederhana itu.

Dalam ilmuekonomi, kesejahteraan dipahami sebagai kepuasan (*utility)* atau tingkat kecukupan berkonsumsi. Bahkan di dalam ekonomi kesejahteraan diuraikan bahwa ilmu ini berfungsi untuk menjelaskan cara mengidentifisir dan mencapai sesuatu yang disebut sebagai alokasi segenap sumber daya yang secara sosial efisien dan optimal. Intinya, studi ekonomi kesejahteraan memusatkan perhatian pada kemungkinan pemecahan "terbaik" atas alokasi sumber daya manusia.[2]

Teori lain menyebutkan bahwa seorang sejahtera secara ekonomi apabila ia mampu menabung *(saving)* dari totalitas pendapatannya. Dengan demikian, tidak seluruh pendapatannya digunakan untuk kebutuhan konsumsinya. Kemampuannya untuk *saving* bukan

---

[1] Mikhael Dua, *Filsafat Ekonomi*, Jakarta: Kanisius, 2008, h. 18

[2] Roger LeRoy Miller d an Roger E Meiners, Teori Ekonomi Intermediate, Jakarta: Rajawali Pers, 2000, h. 627

didasarkan karena ia menekan kebutuhan konsumsinya dengan sangat minimal, tetapi ia mampu memenuhi kebutuhan konsumsinya secara efisien. Teori lain juga menjelaskan bahwa seseorang sejahtera secara ekonomi apabila ia memiliki waktu luang. Tidak seluruh waktunya digunakan untuk bekerja mencari uang. Waktu yang tersedia dapat dipakainya untuk menikmati kehidupan, menikmati waktu libur bersama keluarga dan sebagainya.

Teori-teori kesejahteraan ekonomi di atas hanya berguna untuk menginformasikan kepada kita bahwa ilmuwan ekonomi konvensional telah memperhatikan sisi kesejahteraan manusia. Terlepas apakah konsep tersebut komprehensif atau tidak. Namun dalam praktiknya, kesejahteraan itu sulit dicapai, disebabkan oleh manusianya sendiri. Sisi manusia inilah sesungguhnya yang diabaikan oleh ilmu ekonomi konvensional.

Dalam perkembangan yang terakhir, sebagaimana yang disinyalir para ahli ekonomi, ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya ilmu ekonomi, dipandang gagal mensejahterakan umat manusia. Justru yang terjadi sebaliknya, ilmu ekonomi menjadi sebab kemelaratan dan kesengsaraan masyarakat. Tidaklah mengherankan jika belakangan ini ada banyak buku yang terbit dan mengkritik system ekonomi *main stream*khususnya ekonomi kapitalis.[3]

---

[3] Paul Ormerod dalam bukunya *The Death of Economics* (1994) menyatakan ilmu ekonomi yang dibanggakan ternyata gagal meramalkan keadaan-keadaan terburuk yang akan dialami oleh manusia. Di Eropa Barat awal 1990 terdapat 20 juta penganggur dan ilmu ekonomi yang disebutnya ortodoks telah gagal meramalkannya. Demikian juga di Amerika yang dilanda defisit anggaran dan perdagangan, kemelut ekonomi dan resesi yang melanda Uni Soviet, Jepang dan Jerman merupakan bukti bahwa ilmu ekonomi lagi-lagi gagal meramalkannya. Selanjutnya, Khursid Ahmad menjelaskan kegagalan ilmu ekonomi kapitalis. Dengan mengutip Thomas Friedman, Robert Heirbronner, Amitai Etzioni dan beberapa pakar lainnya menyimpulkan paradigm ekonomi, yang telah berlaku selama dua abad, bukan saja menunjukkan kerapuhan dasar teoritisnya itu sendiri, bahkan asumsi-asumsi yang mendasarinya dan kemampuannya untuk berhasil memprediksi perilaku di masa yang akan datang, saat ini sedang ditantang. Paradigma yang harus dirubah itu adalah, utilitarian, rasionalistik, dan individualistic, neo-klasik yang diterapkan bukan saja pada perekonomian tetapi juga semakin meningkat pada berbagai aturan relasi sosial. Lihat, Paul Ormerod, Matinya Ilmu Ekonomi, (The Death of Economics) terj. Prakitri Simbolon Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 1997, h. 9-11. Bandingkan dengan, Umer Chafra, The Future of Economics: An Islamic Perspective.Landscape Baru Perekonomian Masa Depan, terj. M.I. Sigit Pramono, Jakarta, Shari'ah Economics and Banking Institut (SEBI), 2001,h. xxxii

C. Perspektif Al-Qur'an.

Sejahtera atau bahagia dalam Al-Qur'an diungkap dengan kata *al-falah*dan *al-fauz.*Kata *al-falah* dengan segala derivasinya di dalam Alquran diungkap sebanyak 40 kali yang termuat di dalam berbagai surah.[4]Jalaluddin Rachmat telah menulis sebuah buku kecil yang berjudul, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Quran Menyikapi Kehidupan*.Pakar yang akrab di sapa Kang Jalal tersebut mencoba mengelaborasi konsep *al-falah* yang terdapat di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, kata yang paling tepat menggambarkan kebahagiaan adalah *aflaha*. Di empat ayat Alquran (yaitu QS 20:64, QS 23:1, QS 87:14, QS 19:9) kata itu selalu didahului dengan kata *qad* (yang memiliki arti sungguh) sehingga berbunyi *qad aflaha* atau sungguh telah berbahagia.[5]

Al-Asfahani menjelaskan konsep*al-falah* dengan sangat baik, yang pada perkembangan berikutnya, diikuti oleh pakar-pakar ekonomi berikutnya. Untuk kehidupan dunia, *falah* mencakup tiga pengertian, yaitu; kelangsungan hidup (*survival/baqa'),* kebebasan dari kemiskinan (*freedom from want/ghana)* serta kekuatan dan kehormatan (*power and honour/'izz).*[6]Sementara itu untuk kehidupan akhirat, sebagaimana dijelaskan oleh Al-Asfahani di dalam Mu'jamnya, *falah* mencakup pengertian kelangsungan hidup yang abadi (*eternal survival/baqa' bila fana'),* kesejahteraan abadi *(eternal prosperity/ghana bila faqr),* kemuliaan abadi (*everlasting glory/'izz bila dhull)* dan pengetahuan yang bebas dari segala kebodohan (*knowledge free of all ignorance/'ilm bila jahl).*[7]

---

[4] Sebagaimana yang akan terlihat nanti kata *al-muflihuna* disebut sebanyak 12 kali, *tuflihuna* disebut sebanyak 11 kali, kata *yuflihu* sebanyak 9 kali, kata *aflaha* disebut 4 kali, kata *yuflihuna* 2 kali dan *tuflihu* dan *muflihina* masing-masing 1 kali. Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaz Al-Qur'an*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th, h. 667-668.

[5] Kata turunan selanjutnya dari *aflaha* adalah *yuflihu*, *yuflihani*, *tuflihu*, *yuflihna* (semua kata itu tidak ada dalam Al-Quran) dan *tuflihuna* (disebut sebelas kali dalam Al-Quran) dan selalu didahului dengan kata *la'allakum*. Makna *la'allakum tuflihuna* adalah supaya kalian berbahagia). Dengan mengetahui ayat-ayat yang berujung dengan kalimat, *la'allakum tuflihuna* (dalam QS 2:189, QS 3:130, QS 3:200, QS 5:35, QS 5:90, QS 5:100,QS 7:69, QS 8:45, QS 22:77, QS 24:31, QS 62:10) kita diberi pelajaran bahwa semua perintah Tuhan dimaksudkan agar kita hidup bahagia.Jalaluddin Rachmat, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Quran Menyikapi Kesulitan Hidup*, Jakarta: Serambi, 2010, h. 17

[6] M.B. Hendrie Anto, *Pengantar Ekonomika Mikro Islami*, Yogyakarta, Ekonisia Fak. EkonomnUII, 2003, h. 7

[7] Al-Raghib Al-Isfahani, *Al-Mu'jam Al-Mufahras*, Beirut: Dar Al-Fikr, t.th,

Agaknya Muhammad Akram Khan adalah penulis yang memberi perhatian lebih luas tentang konsep *falah* sebagaimana di dalam bukunya yang berjudul, *An Introduction to Islamic Economics.* Pada bab dua di bawah judul, *The Nature of Islamic Economics,* Akram Khan menyatakan sulitnya mencari kata yang cocok atau kata yang sepadan maknanya dengan *al-falah* di dalam bahasa Inggris.[8]Lebih lanjut, Khan mengatakan:

> *According to the Qur'an, the ultimate goal of human life should be the achievement of falah in the hereafter. The life in the hereafter is a reality as compared to the life in this world, which has been declared by the Qur'an to be merely a play and passing delight. Although the ultimate object of Islamic economics is the achievement of falah in the life to come, but it would be a reward for one's deeds during his stay in this world. Falah in this world leads to the falah in the hereafter. Conformity to the Islamic way of life is a means to achieve falah both in this world and the hereafter. In the following discussion, we shall try to explore further the implication af falah in this [9].world*

Penjelasan Khan tentang *falah* di bawah ini akan membantu kita untuk memahami makna *al-falah*secara komprehensif seperti berikut ini:

---

h.431-432. Lihat juga M.B. Hendrie Anto, *Pengantar Ekonomika*...h. 7

[8] *"It is difficult to find a single equivalent for this term in the English langguage. The term falah has been derived from the Arabic root flh. Its verbal from aflah, yuflihu means :to thrive; to become happy; to have good luck or success; to be succesful*.Lihat, Muhammad Akram Khan, *An Introduction to Islamic Economics*, Kuala Lumpur: Zafar SDN BHD, 1994, h. 34

[9] *Ibid.,*

	Micro Level	Macro Level
Survival	• Biological survival i.e: physical health, freedom from disease, etc. • Economic survival i.e having means of livelihood. • Social survival,i.e; brotherhood and harmonious interpersonal relationship. • Political survival, ie: freedom and participation in the affairs of the state.	• Ecological balance, hygienic enviroment, and medical aid for all. • Management of natural resources to generate work oppurtunities for the entire population. • Inner social cohesion; absence of intercine conflicts among different groups. • Independence and self determination as an entity.
Freedom form want	• Alleviating poverty. • Self reliance, i,e :work rather than parasitic idleness.	• Provisioning for the entire population. • Generation resources for the coming generations.
Power and Honour	• Self respect. • Civil liberties, protection of honour and life.	• Economic power and freedom from debt. • Military power.

Uraian Akram Khan[10] menunjukkan bahwa konsep *falah* tidak bisa didefinisikan sekedar keberuntungan ataupun kemakmuran. Lebih dari itu, konsep *falah* adalah suatu kondisi kehidupan yang dalam berbagai dimensinya dipastikan dalam kondisi yang terbaik. Untuk mendapatkan kondisi *falah,* setiap orang harus memastikan tubuhnya tetap dalam keadaan sehat dan terbebas dari beragam penyakit. Dari sisi ekonomi, seseorang akan *falah* pada saat ia dapat memenuhi kebutuhan hidupnya secara wajar dan layak. Sarana-sarana yang memudahkan kehidupannya juga bisa dimilikinya dan itu diperoleh dengan cara yang baik pula. Dan tidak kalah pentingnya adalah relasi sosialnya dengan orang lain.

Pada gilirannya *Human falah*sebagai *homo islamicus*[11]adalah mereka yang kehidupannya dipenuhi dengan cinta kasih terhadap sesama. Persaudaraan yang sejati. Keinginan untuk saling memberi dan membahagiakan. Sedangkan pada level makro, *human falah* harus dapat membangun lingkungan hidup yang nyaman, aman, dan tentu saja bersih dari penyakit-penyakit sosial. Bahkan dalam konteks yang lebih luas lagi, negara itu sendiri mampu menjalankan fungsinya dalam membangun kesejahteraan rakyatnya. Negara yang memiliki ekonomi yang kuat, militer yang juga kuat dan sumber daya dari generasi ke generasi yang tetap unggul.

Hendrie Anto menuliskan di dalam bukunya bahwa, menurut Alquran, tujuan kehidupan manusia pada akhirnya adalah *falah* di akhirat, sedangkan *falah* di dunia hanya merupakan tujuan antara (yaitu sarana untuk mencapai *falah* akhirat). Dengan kata lain, *falah* di dunia merupakan *intermediate goal* (tujuan antara), sedangkan akhirat merupakan *ultimate goal* (tujuan akhirat).

Dengan demikian, kata *al-falah* memiliki banyak makna. Di antara maknanya adalah kemakmuran, keberhasilan, atau pencapaian apa yang kita inginkan atau kita cari; sesuatu dengannya kita berada dalam keadaan bahagia atau baik; terus-menerus keadaan baik; menikmati ketenteraman, kenyamanan, atau kehidupan yang dalam penuh berkah;

---

[10] Tampaknya penulis-penulis belakangan harus merujuk Akram Khan ketika menjelaskan konsep falah. Lihat, Hendri B Anto, *Pengantar Ekonomika*...h. Lihat juga, P3EI dan BI, *Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2008,h. 2-3

[11] Berkenaan dengan konsep ini dapat dilihat pada Azhari Akmal Tarigan, *Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi: Sebuah Eksplorasi Melalui Kata-kata Kunci dalam Al-Qur'an*, Bandung: Cita Pustaka Media, 2012, h. 50-88.

keabadian, kelestarian, terus menerus dan keberlanjutan.[12]

Kata yang maknanya dekat dengan *falah* adalah *al-fauz.* Kata ini dengan segala derivasinya disebut sebanyak 29 kali. Kata *al-fauz* adalah yang terbanyak disebut Allah. Lebih kurang 16 kali dan selalu dirangkaikan dengan kata *al-'azhim (al-fauz al-a'zhim).*Kata *al-fa'izhun* disebut 4 kali. Selebihnya adalah kata *mafaza, mafazat* dan *faza* dalam bentuk *fi'il madhi.Al-Fauz* yang akar katanya *f-a-z* disebut paling banyak di surah al-Taubah yaitu 4 kali (QS Al-Taubah/9:72, 89, 100, 111). Yang lainnya tersebar dari berbagai surah seperti Al-Nisa'/4: 13 dan 73, Ali-Imran/3:185, Al-Ma'idah /5:19, dll.

Kata *al-fauz* diterjemahkan dengan keberuntungan.Secara bahasa definisi *al-fauz* adalah keberhasilan memperoleh kebaikan dan terlepas dari keburukan. Kata *al-fauz* sebenarnya lebih spesifik dari kata *al-falah*. Jika *al-falah* menyangkut keberuntungan dan kebahagiaan dunia dan akhirat, tampaknya *al-fauz* hanya mengacu pada keberuntungan yang bersifat akhirat belaka. Di dalam "*Ensiklopedi Kosa Kata Al-Qur'an*", Yaswirman yang menulis entri *al-falah*menjelaskan bahwa kata*al-fauz* berarti hasil baik atau keberuntungan yang akan diperoleh seseorang yang beriman sebagai imbalan dari perbuatan baik yang dilakukan selama di dunia.[13]

Al-Isfahani menuliskan bahwa arti kata *al-fauz* adalah *al-zafaru bi al-khairi ma'a hushuli al-salamah* (keberhasilan mendapatkan kebaikan beriringan dengan memperoleh kedamaian serta keselamatan).[14] Ada juga penulis Ensiklopedi Al-Qur'an menyatakan makna *al-fauz* adalah mengalahkan dengan cara yang baik dan memperoleh keselamatan. Sedangkan kata *al-faizun* diterjemahkan dengan kemenangan.[15]

---

[12] Jalaluddin Rachmat, *Tafsir Kebahagiaan*…h. 1

[13] Yaswirman, *"fauz"* dalam *Ensiklopedi Al-Qur'an*,Jakarta: Lentera Hati, h. 226-227.

[14] Al-Isfahani, *Mu'jam*, h. 433

[15] M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanuddin, *Ensiklopedi Makna Al-Qur'an,* Bandung: Fitrah Rabbani, 2012, h. 519

Kata *al-falah* dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada tabel berikut ini:

No	Bentuk Kata	Nama Surah	Makkiah dan Madaniah
1	*Aflaha*	QS. Taha/20:64, Al-Mu'minu/23:1, Al-'Ala/87:14, Al-Syams/91:9	Makkiah
2	*Tuflihu*	Al-Kahfi/18:20	Makkiah
3	*Tuflihuna*	Al-Baqarah/2:189, Ali Imran/3:130, 200, Al-Ma'idah/5:35, 90, 100, Al-Anfal/8:45, Al-Hajj/22:77, Al-Nur/24:31, Al-Jumu'ah/62:10	Madaniah
4	*Tuflihuna*	Al-'Araf/7:69	Madaniyah
5	*Yuflihu*	Al-An'am/6:21, 135, Yunus/10:17, 77, Yusuf/12:23, Thaha/20:69, Al-Mu'minun/23:117, Al-Qashash/28:37, 82,	Makkiah
6	*Yuflihuna*	Yunus/10:69, Al-Nahl/16:16	Makkiah
7	*Al-Muflihuna*	Al-'Araf/7:8, 157, Al-Mu'minun/23:102, Al-Nur/24:51, Al-Rum/30:38, Luqman/31:5,	Makkiah
8	*Al-Muflihuna*	Al-Baqarah/2:5, Ali Imran/3:104, Al-Taubah/9:88, Mujadalah/57:22, Al-Hasyar/59:9, Al-Taghabun/64:16	Madaniah
9	*Al-Muflihina*	Al-Qashash/28:67	Makkiah

Tabel I : Kata al-falah di dalam Al-Qur'an

Sedangkan table kemunculannya di dalam Al-Qur'an dapat dilihat pada table berikut ini:

No	Kemunculan kata *falah* dalam Surah	Jumlah
1	Ali Imran	3X
2	Al-Mu'minun	3X
3	Al-Ma'idah	3X
4	Yunus	3X
5	Al-A'raf	3X
6	Al-Qashah	3X
7	Al-An'am	3X

8	Al-Nur	2X
9	Thaha	2x
10	Al-Baqarah	2X

Table II: Frekuensi kemunculan dalam surah Al-Qur'an.

Adalah menarik untuk dicermati bahwa sebagian kata *al-falah* di dalam Al-Qur'an ternyata bersinggungan dengan masalah-masalah ekonomi. Sebagian lain bersentuhan dengan persoalan akhlak dan yang lainnya berkaitan dengan persoalan teologis –eskatologis. Hal ini menunjukkan bahwa *al-falah* atau konsep kesejahteraan dalam Islam itu memiliki makna yang serba melingkupi dan komprehensif. Kesejahteraan ekonomi jika tidak ditopang dengan moralitas dan spiritualitas, maka sesungguhnya hal itu belumlah dapat disebut sebagai kesejahteraan yang hakiki.

Ketika Allah SWT berbicara tentang topik-topik ekonomi, selalu saja diakhiri dengan kata *falah* dalam berbagai bentuknya. Untuk menyebut beberapa contoh, penulis akan kemukakan sebagai berikut:

1. QS. Ali Imran 130

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

﴿١٣٠﴾

130. *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.*

Pada ayat di atas (QS Ali Imran/3:130) kata riba dihadapkan dengan *falah.* Larangan memakan riba –tidak saja yang berlipat- sesungguhnya adalah syarat bagi seseorang untuk memperoleh *falah*. Sebagaimana yang telah dijelaskan para mufassir, riba diharamkan karena kezaliman yang ditimbulkannya. Kerusakan yang ditimbulkan riba bukan saja menimpa debitur, tetapi juga krediturnya.

Wahbah Al-Zuhaily di dalam Tafsirnya menyatakan, larangan untuk memakan riba sebagaimana yang terlihat pada ayat di atas dihubungkan dengan perintah untuk bertakwa kepada Allah SWT (QS Ali Imran:131) dan perintah untuk mentaati Allah dan Rasulnya (QS Ali

Imran:132). Larangan dan perintah ini di buat Allah SWT agar manusia mematuhinya. Mudah-mudahan manusia memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat. Ada kesan kuat, sesungguhnya ketika Allah melarang riba, secara implisit Allah menyuruh kita untuk menunaikan zakat, numbuhkan sikap saling menolong dan berkasih-sayang. Adapun sarananya adalah infaq, dan sadaqah.Bukan sebaliknya saling menghisap seperti yang ditunjukkan di dalam peraktik riba. Dengan perintah tersebut, Allah ingin mewujudkan di dalam diri kita kemenangan dan kebahagiaan di dunia dengan saling tolong menolong, saling berkasih sayang yang pada gilirannya akan tumbuh *al-mahabbat* di dalam diri kita. Dan *mahabbah* itu adalah asas terbangunnya kebahagiaan *(as-sa'adat)* dan di akhirat nanti kita akan memperoleh kemenangan surga atas ridha Allah. SWT. [16]

Tidak dapat dipungkiri bahwa riba telah menimbulkan kesengsaraan bagi manusia. Bahkan dalam skala makro, peraktik riba juga dapat menimbulkan krisis ekonomi suatu bangsa.

2. Surah Al-Ma'idah/90.

ا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

90. *Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.*

Ayat ini berisi beberapa perbuatan yang terlarang, seperti meminum khamar, judi, berkorban untuk berhala dan mengundi nasib. Judi atau maisir dalam kajian ekonomi Islam kerap diposisikan sebagai *mal bisnis* atau larangan pokok dalam bisnis Islam. Akronim yang dipakai adalah *"maghrib"* yang merupakan singkatan dari *maisir, gharar, riba* dan *batil*. *Maisir* atau judi oleh Abdullah Yusuf Ali dijelaskan sebagai berikut:

[16] Wahbah Al-Zuhaily, *Tafsir Al-Munir, Vol. 3*, Damaskus, Dar Al-Fikr, 2005, h. 410

> Judi *(maysir)* secara harfiah berarti memperoleh sesuatu dengan cara yang mudah, memperoleh suatu keuntungan tanpa bekerja; dari siniarti judi. Itulah yang menjadi dasar maka perjudian di larang. Bentuk judi yang paling terkenal di kalangan masyarakat Arab itu dengan jalan mengadu nasib lewat anak panah, menurut dasar dasar yang ada dalam undian. Anak panah itu diberi tanda, dan dikerjakan dengan tujuan yang sama seperti lembar undian sekarang. Cara mengerjakannya, misalnya binatang sembelihan di bagi ke dalam beberapa bagian yang sama. Anak panah yang sama diberi tanda di tarik dari sebuah pundi. Di antaranya ada yang kosong tanpa tanda, dan jika yangditarik itu kosong ia tidak mendapat apa-apa. Bagian yang lain ditandai dengan hadiah-hadiah, ada yang besar dan ada pula yang kecil. Orang akan memperoleh bagian yang besar atau yang kecil, atau tidak sama sekali, tergantung pada nasib semata-mata. Kecuali itu ada juga orang tertentu yang melakukan kecurangan. Dasar yang menjadi keberatan adalah, bahwa meskipun tak ada kecurangan, orang yang memperoleh keuntungan demikian bukan karena usahanya, atau kalau ia menderiat kerugian hanya karena kebetulan. Permainan dadu dan taruhan termasuk dalam pengertian judi ini. Tetapi asuransi tidaklah termasuk judi asal dijalankan atas dasar-dasar bisnis. Perhitungannya di sini atas dasar statistik dalam skala jumlah, sehingga dengan demikian orang dapat terhindar dari sifat untung-untungan atau adu nasib semata-mata. Yang menjamin asuransi itu membayar premi menurut nisbah tanggungannya, yang dihitung tepat menurut dasar statistik.[17]

Masih menurut Abdullah Yusuf Ali, judi dan mabuk-mabukan merupakan perbuatan dosa dalam arti sosial atau orang seorang. Semua itu dapat menghancurkan kita dalam kehidupan sehari-hari di dunia ini, begitu juga dalam kehidupan rohani kita pada hari kemudian. Adanya kesan, bahwa kalau hanya sedikit tidak berbahaya, kita dituntut untuk memikirkannya kembali baik-baik dari segala segi-seginya, segi sosial atau perorangan dalam arti jasmani dan rohani.[18] Ayat di atas menjadi

[17] Abdullah Yusuf Ali, *Al-Qur'an, Terjemahan dan Tafsirnya*, Jakarta: Firdaus, 1993, h. 86

[18] *Ibid.*,

menarik karena diujungnya Allah menegaskan, *jauhilah perbuatan-perbuatan tersebut agar kamu mendapat kebahagiaan.* Beberapa terjemahan Alquran mengartikan *la'allakum tuflihun* dengan "mudah-mudahan kamu mendapat keberuntungan."

3. Q.S Al-Jumu'ah:9:10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّـهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّـهِ وَاذْكُرُوا اللَّـهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

9. *Hai orang-orang beriman, apabila diseru untuk menunaikan shalat Jum'at, Maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu Mengetahui.*

10. *Apabila Telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.*

Jika dicermati, sepertinya ada gerak bolak-balik antara ibadah dan kerja. Pada surah Al-Jumu'ah di atas ditegaskan ketika panggilan azan berkumandang, maka kita harus memenuhi panggilan tersebut. Segala aktivitas yang bisa jadi sedang menyibukkan kita saat itu harus segera ditinggalkan. Termasuk didalamnya jual beli. Berikutnya, setelah kita melaksanakan shalat, Allah kembali memerintahkan kita untuk mencari karunianya di muka bumi. Makna mencari karunia Allah bisa dalam bentuk bekerja untuk konsumsi, produksi ataupun distribusi. Adalah penting untuk memperhatikan peringatan Allah, aktivitas bisnis yang kita lakukan dalam upaya mencari karunia Allah haruslah diorientasikan ibadah kepada Allah SWT.

Dalam peraktik keagamaan umat Islam tradisional, ayat ini biasanya kerap dibacakan pada hari Jum'at, sebagai peringatan bagi umat Islam, agar mempersiapkan diri menuju masjid untuk melaksanakan shalat jum'at. Para mufassir menegaskan bahwa kata *"nudia"* pada pangkal ayat dipahami sebagai *al-azan* (pemberitahuan) yang menandakan masuknya waktu shalat pada hari jum'at. Siapapun yang mendengar panggilan azan sepanjang tidak ada 'uzur dan tidak pula dalam keadaan musafir, maka wajib atasnya memenuhi panggilan tersebut. Disebutnya kata *al-*

ba'i (jual beli) menunjukkan bahwa jual beli adalah induk mu'amalat. Artinya, ketika induknya disebut, maka segala aktifitas yang membuat seseorang lalai dari menegakkan shalat, harus ditinggalkan.

Inti ayat di atas adalah bagaimana kita selalu berupaya untuk menjaga keseimbangan antara duniawi dan ukrawi, individu dan sosial, material dan spiritual. Kebahagiaan sesungguhnya akan terwujud jika kita mampu menyeimbangkan kebutuhan di atas yang kerap dalam posisi saling berhadapan bahkan berbenturan. Menariknya keseimbangan itu sendiri adalah bagian dari fitrah manusia.

4. Q.S Al-Taghabun:16

فَاتَّقُوا اللَّـهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَـٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾

16. *Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah dan nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu. dan barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, Maka mereka Itulah orang-orang yang beruntung.*

Ayat di atas memerintahkan untuk bertakwa kepada Allah SWT sebatas kemampuan yang ada pada kita. Dengan mengutip Thabathaba'i, M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat di atas adalah perintah untuk bertakwa sekuat kemampuan dalam arti "jangan meninggalkan sedikit kemampuan pun untuk tidak kamu gunakan bertakwa". Dengan demikian, menurutnya, ayat di atas tidak bertentangan dengan perintah bertakwa sebenar-benar takwa yang disebut di dalam Ali Imran:102. Kaitannya dengan perintah infaq maka ayat di atas dapat dimaknakan dengan nafkahkanlah yang baik untuk kamu atau nafkahkanlah harta kamu niscaya itu baik untuk kamu.[19]

Hubungan ayat di atas dengan persoalan ekonomi semakin jelas jika dikaitkan dengan ayat-ayat sebelumnya yang memperbincangkan tentang kedudukan anak-anak, pasangan dan harta benda serta perintah untuk berinfaq. Kehidupan keluarga yang bahagia bukan saja ditentukan oleh terpenuhinya segala kebutuhan keluarga itu baik berkaitan dengan

[19] M. Quraish Shiab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, Vol. 14, h. 280

kebutuhan primer, sekunder bahkan tertier. Namun lebih dari itu, ada perintah untuk berinfaq yaitu mengeluarkan harta benda untuk membantu dan menutupi kebutuhan hajat hidup orang lain. Tradisi infaq hanya dapat dilakukan jika sifat-sifat kikir telah hilang dari diri kita. Siapa yang dihilangkan sifat kikir dan diganti dengan keinginan untuk selalu berinfaq akan memperoleh kebahagiaan atau kesejahteraan.[20]

D. Tiga Pilar Ekonomi Islam.

Penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an di atas menunjukkan dengan tegas, gagasan Al-Qur'an tentang kehidupan sejahtera yang harus diterjemahkan dalam bentuk-bentuk kehidupan ekonomi yang lebih konkrit. Setidaknya, secara umum ada tiga institusi ekonomi Islam yang jika dilaksanakan dengan serius, akan memberi dampak terhadap peningkatan kesejahteraan umat Islam. Ketiga pilar utama itu adalah, larangan riba, dorongan untuk melaksanakan zakat dan pemberdayaan wakaf.

Diskusi tentang riba sudah sering dilakukan. Dalam kajian ekonomi, hampir tidak ada tema yang lebih banyak dibicarakan oleh pakar-pakar ekonomi selain riba. Ribadilarang karena dapat menimbulkan kezaliman terhadap orang lain. Di samping itu, riba sama sekali tidak akan berpengaruh pada pengembangan usaha sektor riil. Sebaliknya, peraktik riba malah menimbulkan *bubble economy.*

Pada saat Allah SWT melarang riba, sesunguhnya Allah SWT telah menyiapkan alternative untuk mengganti system ribawi tersebut. Dalam konteks Indonesia, larangan terhadap riba dijawab dengan melahirkan perbankan syari'ah. Tujuannya adalah untuk menghindarkan umat Islam dari praktik bisnis yang mengandung unsur riba. Muncullah bak-bank Syari'ah seperti yang kita saksikan belakangan ini. Namun jawaban ini jika dihadapkan dengan Al-Qur'an, hemat saya adalah jawaban yang melompat. Kalau kita perhatikan QS. Al-Rum, tegas bahwa Al-Qur'an mengenalkan konsep zakat dan jual beli atau sektor ril sebagai anti tesis dari praktik riba.

[20] Ayat yang senada dapat dilihat pada Q.S Al-Hasyr: 9

Zakat sejatinya harus menjadi soko guru ekonomi Islam di Indonesia. Keberadaan umat Islam yang mayoritas di Negara ini memastikan bahwa zakat tidak bisa dipandang sebelah mata. Informasi yang diberikan BAZNAS menunjukkan potensi zakat Indonesia itu mencapai lebih dari 213,7 T setiap tahunnya jika dihitung dari jumlah penduduk Indonesia yang mencapai 250 juta jiwa. Realisasinya, zakat di Indonesia baru mencapai angka 2,2 T.[21]Hal ini terjadi bukan karena umat Islam Indonesia tidak menunaikan zakat. Masalahnya justru banyak sekali zakat yang tidak tercatat karena muzakkinya langsung memberikannya kepada para mustahaq.[22]

Tak terbayangkan jika zakat bisa dikelola dengan baik lewat bermacam-macam program kesejahteraan. Hasilnya, bukan saja kita mampu mengentaskan kemiskinan tetapi juga dapat meningkatkan taraf kehidupan umat Islam Indonesia lebih baik lagi. Persoalan besar yang kita hadapi adalah bagaimana memberdayakan zakat itu sendiri. Salah satu upaya yang dapat dilakukan adalah dengan pemberdayaan zakat produktif. Zakat yang tidak hanya sebatas digunakan untuk memenuhi kebutuhan konsumtif mustahiq tetapi dapat digunakan untuk usaha dan peningkatan SDM. Pada giliranya mereka akan menjadi muzakki-muzakki baru.

Pilar kedua yang tidak kalah pentingnya adalah keberadaan lembaga perbankan syari'ah dan lembaga keuangan non bank lainnya. Perbankan Syari'ah sesungguhnya memiliki kemampuan yang dahsyat untuk pemberdayaan ekonomi umat. Hal ini sebenarnya *built in* di dalam prinsif-prinsif ekonomi Islam, seperti tauhid, khalifah, maslahah dan sebagainya. Di dalam perbankan syari'ah peran-peran mediasi bukanlah sekedar retorika seperti umumnya pada perbankan konvensional. Perbankan sayri'ah melalui produk *mudharabah* dan *musyarakah* dapat memainkan perannya sebagai *sahib al-mal* bagi orang-orang yang memiliki skill dan keterampilan namun tidak ditopang dengan modal yang cukup. Lewat produk *mudharabah,* misalnya sector rill akan bergerak.

Satu hal yang menggembriakan, perkembangan perbankan

[21] Pernyataan Ketua Baznas K.H. Didin Hafidhuddin yang dikutip oleh Kantor Berita Antara, 16 Jan 2013.

[22] Perhatikan riset PIRAC dalam *Pola dan Kecenderungan Masyarakat dalam Berzakat: Hasil Survei sebelas Kota di Indonesia*,Jakarta: 2002.

syari'ah menunjukkan peningkatan yang signifikan. Potensi perbankan syariah di Indonesia tidak dapat dipandang sebelah mata seperti pada tahun 1990-an lalu. Jika pada tahun 2007, perbankan syari'ah Indonesia masih dipandang sangat kecil di banding dengan raksasa bank Syari'ah dunia seperti Iran dan Arab Saudi, namun di tahun 2012 perbankan syari'ah Indonesia telah berhasil menembus 25 besar perbankan syari'ah dunia.

Berkenaan dengan prospek Bank Syari'ah di Indonesia, menarik untuk mencermati pernyataan Halim Alamsyah Deputi Gubernur Bank Indonesia menyatakan sebagai berikut:

> Dalam penilaian *Global Islamic Financial Report (GIFR)* tahun 2011, Indonesia menduduki urutan keempat Negara yang memiliki potensi dan kondusif dalam pengembangan industry keuangan Syari'ah setelah Iran, Malaysia dan Saudi Arabia. Dengan melihat beberapa aspek dalam penghitungan indeks seperti jumlah bank Syari'ah, maupun ukuran asset keuangan syari'ah yang memiliki bobot terbesar, maka Indonesia diproyeksikan akan menduduki peringkat pertama dalam beberapa tahun ke depan. Optimism ini sejalan dengan laju ekspansi kelembagaan dan akselerasi pertumbuhan asset perbankan syari'ah yang sangat tingi, ditambah dengan volume penerbitan sukuk yang terus meningkat.[23]

Sampai dengan bulan Februari 2012, industri perbankan syari'ah telah mempunyai jaringan sebanyak 11 Bank Umum Syari'ah (BUS), 24 Unit Usaha Syari'ah (UUS), dan 155 BPRS, dengan total jaringan kantor mencapai 2.380 kantor yang tersebar di hamper seluruh penjuru nusantara. Total asset perbakan syari'ah mencapai 149,3 T (BUS & UUS Rp. 145, 6 T dan BPRS Rp. 3,7 T) atau tumbuh sebesar 51,1% dari posisi tahun sebelumnya. Industry perbankan Syari'ah mampu menunjukkan akselerasi pertumbuhan yang tinggi dengan rata-rata sebesar 40,2 % pertahun dan lima tahun terakhir (2007-2011) sementara rata-rata pertumbuhan perbankan nasional hanya 16,7 pertahun. Oleh karena

[23] Halim Alamsyah, "Perkembangan dan Prospek Perbankan Syariah Indonesia: Tantanan dalam Menyongsong MEA 2015", *Makalah dalam Ceramah Ilmiah Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI), MIlad ke 8, 13 April 2012*.

itu, industry perbankan Syari'ah dijuluki sebagai "*the fastest growing industry*".[24]

Bank Syari'ah sesungguhnya merupakan tulang punggung berkembang atau tidaknya ekonomi Syari'ah. Ada sejumlah alasan mengapa institusi keuangan konvensional yang ada sekarang ini mulai melirik sistem syari'ah, antara lain pasar yang potensial karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam dan kesadaran mereka untuk berprilaku bisnis secara syari'ah. Potensi ini tentunya dapat dijadikan modal bagi umat untuk mengembangkan usahanya di masa depan.

Kesejateraan umat akan meningkat jika bank Syari'ah dapat dimanfa'atkan secara benar. Sejatinya lewat produk *mudharabah* dan *musyarakat,* ekonomi umat dapat bergerak dengan cepat. Umat Islam akan semakin mudah untuk diberdayakan. Pada satu sisi produk *mudharabah dan musyarakah*merupakan produk yang manusiawi. Menghargai kemampuan atau skill manusia dan juga menempatkan keduanya;*sahib al-mal* dan *mudharib* berada pada posisi yang setara. Namun sebaliknya, jika bank syari'ah digunakan untuk konsumtif seperti pada produk *murabahah,* maka perbankan sayri'ah menjadi kurang bermanfa'at.Memang ironi jika sampai saat ini *murabahah* sangat diminati umat. *Murabahah*kendatipun halal, tetap saja tidak memberi dampak yang besar dalam pemberdayaan ekonomi umat.[25]

Andalan institusi ekonomi Islam yang ketiga adalah wakaf. Sepuluh tahun belakangan ini diskursus wakaf berkemang sangat pecat. Lebih-lebih setelah dirumuskannya fikih wakaf baru seperti yang tampak pada UU No 41 Tahun 2004. UU tersebut telah menjadikan wakaf yang selama ini tertimbun dalam tumpukan kitab-kitab fikih, kembali menarik untuk dikaji, dikembangkan dan diimplementasikan.

Wakaf di samping memiliki nilai ibadah juga memiliki fungsi sosial. Wakaf khususnya wakaf produktif dan wakaf uang, apabila benar-benar dilaksanakan dan dikelola dengan baik, akan berdampak pada pemerataan kesejahteraan umat. Tidak saja dalam bidang agama, tetapi

---

[24] *Ibid.,*

[25] Sayangnya sampai saat ini, murabahah masih mendominasi produk perbankan syari'ah. Angkanya sampai 60%. Sebenarnya produkmudharabah memang memiliki kemanfa'atan yang lebih besar bagi umat. Namun produk mudharabah membutuhkan kepercayaan dan risiko pasar yang lebih tinggi.

juga bidang-bidang lainnya seperti pendidikan, sosial, potik dan tentu saja ekonomi.Diberbagai Negara yang perwakafannya sudah berkembang dengan baik, wakaf merupakan salah satu pilar ekonomi yang dapat digunakan untuk meningkatkan kesejahteraan umat. Beberapa Negara yang berpengalaman seperti Mesir dan Turki, telah menjadikan wakaf memiliki peran signifikan dalam pembangunan umat.

Merujuk komentar Wakil Menteri Agama, potensi wakaf tunai Indonesia mencapai angka 20 T. Lebih rendah dari angka itu, Mustafa Edwin menyatakan potensi wakaf tunai di Indonesia mencapai angka 3 T. Asumsinya hanya 10 juta penduduk muslim Indonesia yang berwakaf tunai. Selanjutnya Masita Telaga mematok angka 7,2 T dengan asumsi penduduk Indonesia 20 juta orang dan membayar wakaf sebesar 1000-sampa 30.000,-.

Potensi zakat dan wakaf yang sedemikian besar tetaplah menjadi "potensi" sepanjang tidak diaktualkan. Untuk mengaktualkan potensi zakat dan wakaf, umat Islam harus memiliki kesadaran baru untuk membayar zakat dan wakaf. Untuk itu diperlukan paradigma baru tentang zakat dan wakaf. Salah satu bentk pergeseran paradigm itu adalah, memahami zakat dan wakaf yang selama ini diposisikan sebagai ibadah mahdah digeser menjadi persoalan ekonomi. Zakat yang selama ini diposisikan dibagian rubu' ibadah, harus digeser kepada pada rubu' mu'amalah. Implikasinya tentu lebih luas.[26]

Demikian pula halnya dengan wakaf. Umat Islam harus diyakinkan untuk mentradisikan wakaf uang. UU Wakaf No 41 telah memposisikan dan menjadikan wakaf menjadi lebih terang dan mudah. Diantara terobosa-terobosan di dalam UU tersebut berkaitan dengan wakaf uang yang memberi kesempatan setiap orang untuk "membeli" potongan atau kapling tanah di surga. Demikian juga dengan wakaf berjangka dan lain-lain. Semuanya itu dimaksudkan untuk mensejahterakan umat manusia.

Setidaknya, jika ketiga institusi ekonomi Islam ini diberdayakan sedemikian rupa, maka kesejahteraan umat akan dapat ditingkatkan. Kesejahteraan yang dimaksud adalah kesejahteraan komprehensif. Bukan sebatas terpenuhinya sandang, pangan dan papan saja, tetapi juga berkaitan dengan relasi sosial yang sehat. Lebih penting dari itu

[26] Lihat lebih luas, Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern,* Jakarta; Gema Insani Pers, 2002.

juga berhubungan dengan spiritualitas.

Sampai di sini menarik mencermati apa yang pernah disampaikan oleh Amartya Sen yang dikenal sebagai figure utama ekonomi kesejahteraan. Sen adalah tokoh yang menggaungkan bahwa ekonomi sesungguhnya bukanlah aktivitas yang hanya berkutat dalam masalah konsumsi saja, tetapi juga bertautan dengan persoalan pengembangan potensi manusia. Bagi Sen, ekonomi seharusnya lebih mengembangkan kemampuan yang melekat di dalam diri manusia, dan memperbanyak opsi yang terbuka untuk mereka, ketimbang berusaha memproduksi lebih banyak barang atau memahami bagaimana cara untuk memaksimalkan kepuasaan.[27]

Sen membawa masalah ekonomi klasik ke wilayah yang lebih luas. Ekonomi berkaitan erat dengan persoalan bagaimana masyarakat memiliki akses yang luas untuk menuntut ilmu pengetahuan sebagai bagian dari upaya pengembangan potensinya. Ekonomi juga berkenaan dengan jaminan kesehatan, kesetaraan gender dan sebagainya. Singkatnya, Sen menegaskan bahwa orang mempunyai nilai instrinsik, dan bukan hanya seseorang yang memaksimalkan kepuasaan secara rasional.[28]

Di banding pemikir-pemikir ekonomi sebelumnya, Sen tentu lebih maju. Sen tidak hanya mengakui kebutuhan material manusia sebagai sarana untuk mencapai kesejahtera tetapi juga menyebut bahwa manusia memiliki nilai instrinsik yang di antaranya adalah kepeduliaan terhadap sesama. Agaknya nilai intrinsik dalam pemikiran Sen adalah bagian dari nilai moral itu sendiri yangmelekat pada diri manusia.Kendati pemikiran progresif Sen menyadarkan dunia akan sudut pandang dunia yang lain, namun konsepnya belum sepenuhnya menggambarkan hakikat manusia itu sendiri sebagai makhluk individual, sosial dan spiritual. Berbeda dengan konsep kesejahteraan Sen, walaupun cukup baik namun tetap saja belum utuh. Konsep*al-falah* di dalam Al-Qur'an tidak hanya berhubungan dengan ekonomi, sosial, budaya dan politik. Tetapi juga bertautan dengan masalah spiritual,kebersihan ruhani dan kesucian jiwa.

[27] Steven Pressman, *Lima Puluh Pemikir Ekonomi Dunia (Fifty Major Economists)* terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana, 2000, h. 272.

[28] *Ibid.*,

E. Penutup

Konsep *al-falah* di dalam Al-Qur'an ternyata mengandung makna yang serba melingkupi. *Al-Falah* tidak dapat sekedar diterjemahkan dengan kata bahagia, sejahtera dan makmur. Konsep *al-falah* sangat multi dimensi. Kata tersebut mengandung arti suatu pencapaian kehidupan yang terbaik untuk segala seginya, ekonomi, sosial, budaya dan politik. Al-Falah juga bertautan erat dengan intelektual, moral dan spiritual. Baik pada level mikro ataupun makro, di dunia dan juga di akhirat.

Dengan demikian, konsep *al-falah* seharusnya menjadi basisi axiologis ekonomi Islam. Aktivitas ekonomi Islam, produksi, distribusi, konsumsi, untuk sekedar menyebut contoh, haruslah di arahkan untuk pencapaian *al-falah* itu sendiri. Dengan kata lain, keterlibatan umat Islam dalam pengembangan dan lebih spesifik lagi dalam penerapan ekonomi syari'ah, haruslah membawa kehidupan mereka menuju lebih baik dan sejahtera (*al-falah)*¸ di dunia dan di akhirat.

Daftar Kepustakaan

Abduh, Muhammad, 2007,*Rahasia Juz 'Amma : Tafsir Tradsional Muhammad Abduh*, terj. Muhammad Bagir, Bandung: Karisma.

Anto, M.B. Hendrie, 2003,*Pengantar Ekonomika Mikro Islami,* Yogyakarta, Ekonisia Fak. EkonomnUII.

Al-Ghazali,Muhammad, 2005, *Nahwa Tafsir Maudhu'i li Suwar Al-Qur'an Al-Karim,* Al-Qahirah: Dar Al-Syuruq, cet V.

Al-Isfahani,Al-Raghib, t.th. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Faz Al-Qur'an,* Beirut: Dar Al-Fikr,

Al-Zuhaily,Wahbah, 2005, *Tafsir Al-Munir,* Vol 3, Damaskus, Dar Al-Fikr.

Chafra, Umer,2001, *The Future of Economics: An Islamic Perspective. Landscape Baru Perekonomian Masa Depan,* terj. M.I. Sigit Pramono, Jakarta, Shari'ah Economics and Banking Institut (SEBI).

Dua, Mikhael, 2008, *Filsafat Ekonomi,* Jakarta: Kanisius.

Ibn Kasir, 2004,*Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim,* Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Arabiyyah, Juz II.

Khalid,Amru,2005, *Pesona Al-Qur'an Dalam Mata rantai Surah dan Ayat,* terj. Ahmad Fadhil, Jatiwaringin, Sahara.

Khan,Muhammad Akram, 1994, *An Introduction to Islamic Economics*, Kuala Lumpur: Zafar SDN BHD.

Ormerod, Paul, 1997,*Matinya Ilmu Ekonomi,* (The Death of Economics) terj. Prakitri Simbolon Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Pressman ,Steven, 2002, *Lima Puluh Pemikir Ekonomi Dunia* (Fifty Major Economists) terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana.

P3EI dan BI, 2008, *Ekonomi Islam,* Jakarta: Rajawali Pers.

Rachmat ,Jalaluddin, 2010, *Tafsir Kebahagiaan: Pesan Al-Quran Menyikapi Kesulitan Hidup,* Jakarta: Serambi.

Shihab, M. Quraish, 2003, *Tafsir Al-Mishbah,* Jakarta: Lentera Hati.

-----------------------,2008, *Berbisnis dengan Allah,* Jakarta: Lentera Hati,

Tarigan, Azhari Akmal, 2012, *Tafsir Ayat-Ayat Ekonomi: Sebuah Eksplorasi Melalui Kata-kata Kunci dalam Al-Qur'an,* Bandung: Cita Pustaka Media.8.

Yusuf Ali,Abdullah, 1993, *Al-Qur'an, Terjemahan dan Tafsirnya,* Jakarta: Firdaus.

BAGIAN KEDUA

Konsep Maslahah dan Penerapannya dalam Praktek Ekonomi Islam

Chuzaimah Batubara

Konsep Maslahah dan Penerapannya dalam Praktek Ekonomi Syariah

A. Latar Belakang Masalah

Maṣlaḫah merupakan kata kunci dalam upaya merumuskan visi dan misi ajaran syari'at. Dalam pembahasan *legal philosophy* (filsafat hukum), konsep ini dijadikan para ulama sebagai salah satu sumber hukum dalam proses *istinbâth* hukum berbarengan dengan sumber lainnya, yaitu *Qiyâs*, *ijmâ'*, *istiḫsân* untuk melengkapai sumber primer: al-Qur'an dan Sunnah.[1] Mengutip bahasa asy-Syathibi (w. 790 H.) dalam karyanya *al-Muwâfaqât*, "disyari'atkannya ajaran Islam tidak lain hanyalah untuk memelihara kemashlahatan umat manusia di dunia dan akhirat."[2] Dengan bahasa lain, tujuan Allah mensyariatkan hukumnya

---

[1] Akh. Minhaji, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001) 99- 115. Perbincangan menarik seputar permasalahan pokok '*ilm ushûl al-fiqh* ini dari masa klasik hingga modern dapat lihat, Akh. Minhaji, *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach* (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Prss, 2008).

[2] Abi Isḫâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, 'Abdullâh Darâz (ed), Juz 2, Cet. III (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003) 3.Seputar kehidupan dan pemikiran tokoh *ushûl al-fiqh* ini lihat, Ahmad al-Rasyuni, *Nazariyyat al-Maqashid 'Inda al-Syathibî* (Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nusyur wa l-Tauzi', 1992); Muhammad Khalid Masud, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi: Adam Publisher, 2006). Ibid, *Islamic Legal Philosopy: A Study of Abu Ishaq al-Shathibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977); Ibid, "Shatibi's Theory of Meaning," *Islamic Studies* 32 (1993), 5-16; Wael B. Hallaq, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Donald P. Little and Wael B. Hallaq (Leiden: E.J. Brill, 1991), 69-90; ibid, "on Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni legal Thought," in *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer (Seattle: University of Washington, 1990) 24-31; Hamka Haq, *Al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat* (Jakarta: Erlangga, 2007).

untuk memelihara kemaslahatan manusia, sekaligus untuk menghindari mafsadat, baik di dunia mapun di akhirat.

Seiring dengan perkembangan masyarakat, masyarakat muslim Indonesia telah menerapkan *maṣlaḫah* sebagai prinsip dan tujuan dalam berbagai aktivitas hukum terutama bidang muamalah yang saat ini terangkum dalam kegiatan ekonomi syariah. Prinsip *maṣlaḫah* secara konkrit diungkap dalam PBI No. 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran serta Pelayanan Jasa Bank Syariah.[3]

Penerapan prinsip *maṣlaḫah* tidaklah sederhana dan dengan mudah diaplikasikan. Penerapan konsep ini sebenarnya telah melahirkan perdebatan panjang tanpa akhir di lingkup teoritis dan praktisnya. Apakah seorang mujtahid boleh memberikan kesimpulan hukum atas pertimbangan *maṣlaḫah* tanpa pijakan teks wahyu?; Bagaimana menentukan dan menerapkan *maṣlaḫah* dalam aktivitas ekonomi syari'ah?; adalah di antara masalah ataupun pertanyaan yang mengemuka.

Dalam konteks ekonomi syariah, *maṣlahah* menjadi prinsip dasar konsumsi manusia (*human needs of consumption*). Fahim Khan, umpamanya, membangun teori kebutuhan manusia dengan landasan *maṣlaḫah* sesuai dengan tujuan syariah itu untuk *maṣlaḫat al-'ibād* (kesejahteraan seluruh umat manusia). Dengan kerangka ini, Khan menilai seluruh barang dan jasa yang memunyai kemaslahatan dimasukkan sebagai kebutuhan.[4] Selain itu, *maṣlaḫah* dengan segala ketentuannya menjadi prinsip utama dalam berbagai jenis transaksi ekonomi syariah. Namun, pembahasan bagaimana konsep ini diterapkan masih memerlukan kajian yang mendalam. Beberapa kajian seputar masalah ini terkesan sederhana dan tidak komprehensif. Seperti karya M. Fahim Khan, *Theory of Consumer Behaviour in a Islamic Perspective* hanya memberikan analisis mengenai penerapan *maṣlaḫah* dalam kasus konsumsi tanpa mengurai pemahaman dan perkembangan konsep ini secara utuh, atau penelitian Hamka Haq,

---

[3] PBI No. 9/19/PBI/2007 tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran serta Pelayanan Jasa Bank Syariah dikutip dari Lembaran Negara Tahun 2007 No. 165.

[4] M. Fahim Khan, Theory of Consumer Behaviour in a Islamic Perspective", dalam Sayyed Tahir, dkk. (penyunting), *Readings in Microeconomics: An Islamic Pespective* (Petaling Jaya: Longman Malaysia Sdn.Bhd, 1992), h. 76.

Al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat lebih pada penelitian pemikiran Imam *Al-Syâthibî* tanpa analisis penerapannya dalam bidang ekonomi syariah. Penelitian mencoba merespons kesenjangan tersebut. Peneliti akan menganalisis pemikiran-pemikiran para ahli *ushûl fiqh* seputar permasalahan *maṣlaḫah* ini dan melihat beberapa kasus yang diterapkan dalam ekonomi syariah yang berpijak pada konsep '*maṣlaḫah*'.

B. Rumusan Masalah

Beberapa permasalahan yang diungkap dalam penelitian ini adalah:

1. Bagaimana pemikiran ulama ushul mengenai konsep *maṣlahah* ?
2. Bagaimana penerapan *maṣlaḥah* dalam kasus-kasus ekonomi Islam?

C. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat dalam dua aspek, yaitu aspek teoritis dan praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memberi deskripsi analisis mengenai konsep *maṣlaḥah* dari pemikiran para tokoh ushul fiqh dan penerapannya dalam konteks pengembangan pemikiran dan penerapan ekonomi syariah.

Secara praktis, penelitian ini juga akan memberikan informasi yang dapat dijadikan bahan bagi para pengambil kebijakan dan ekonom, pemerhati ekonomi syariah, pemuka agama dalam upaya menerapkan prinsip *maṣlaḥah* dalam aktivitas ekonomi syariah.

D. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan jenis studi pemikiran tokoh meski tidak terfokus pada pemikiran satu sosok tokoh. Beberapa pemikiran tokoh

yang tertuang dalam karya-karya mereka menjadi sumber data penelitian ini. Studi pemikiran tokoh dapat diklasifikasi sebagai satu bentuk studi sejarah yang paling tidak berkontribusi dalam mengendalikan sebuah perjalanan sejarah dimana pemikiran, gagasan dan pandangan para tokoh tersebut menjadi bahagian yang penting dari sebuah peristiwa sejarah.[5] Pemikiran seorang tokoh dapat dianalisis dari tiga aspek: *Pertama*, dari sudut pendekatan yang digunakannya. Pada sisi ini upaya analisis sangat bisa dilihat dari metode yang digunakan, umpamanya, metode tekstual normatif yang bersandarkan pada aspek kewahyuan dan fiqih oriented, rasional dan sufistik-mistik. *Kedua*, dari pola dan corak penyajian gagasan-gagasannya, umpamanya, bercorak tradisional atau modernis, rasional filosofis atau normatif, serta tekstual atau kontekstual. *Ketiga*, dari disiplin ilmu yang digunakan, umpamanya, dari disiplin ilmu agama murni seperti tafsir, fiqh, teologi, atau menggunakan transdisipliner yang memadukan dua atau lebih disiplin ilmu dalam menganalisis masalah.[6]

2. Sumber Data

Sumber data penelitian ini adalah kitab-kitab karya para ulama ushul fiqh dan buku-buku kontemporer yang membahas mengenai penerapan konsep *maṣlaḥah* dalam kasus-kasus ekonomi syariah.

3. Tehnik Pengumpulan dan Analisis Data

Seperti halnya penelitian sejarah pada umumnya, dalam penelitian tentang pemikiran ini, tehnik pengumpulan data menggunakan beberapa tahapan sebagai berikut :

Tahap pertama, adalah *Heuristik*, yaitu suatu proses pengumpulan sumber-sumber informasi pemikiran. Dalam proses ini dilakukan dengan teknik mengumpulkan sumber dari buku-buku dan artikel-artikel serta dokumen-dokumen yang termuat dalam literatur yang berkaitan dengan tema yang dikaji untuk dijadikan referensi sumber penelitian.

Tahap kedua, adalah *verifikasi* atau kritik sumber yang merupakan upaya memperoleh objektivitas. Kritik sumber terbagi menjadi dua, yaitu kritik intern dan ekstern. Kritik intern dilakukan untuk mencari

---

[5] Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam* (Jakarta: Isiqamah Mulya Press, 2006), 4.

[6] *Ibid.*, 38-39.

krediblitas suatu sumber dengan cara menyelidiki suatu objek dan dokumen untuk membuktikan keaslian pemikiran. Sedangkan kritik ekstern bertujuan untuk mencari autentisitas atau keaslian sumber.

Tahap ketiga, Intrepretasi adalah proses penguraian sumber setelah terseleksi sumber-sumber tersebut disatukan dalam satu kelompok atau penggabungan sumber atau fakta-fakta sehingga tercapailah interpretasi yang menyeluruh.

Tahap terakhir adalah *Historiografi* sebagai bentuk penyajian hasil penelitian. Dalam penulisan pemikiran sejarah perlu diperhatikan sifat diakronik dan sinkroniknya. Jadi, selain dalam memanjang dalam waktu juga melebar dalam ruang yang diteliti.[7]

E. Temuan dan Pembahasan

1. Maṣlaḫah Sebagai Istinbâth Hukum

Dalam tradisi kajian jurisdiksi Islam, para juris tidak mencapai kata sepakat dalam memberikan batasan dan definisi tentang apa sebenarnya *maṣlaḫah*. Prinsip *maṣlaḫah* dinilai sebagai instrumen ijtihad yang paling penting dan komprehensif di masa modern ini.

Secara etimologi kata *al-maṣlaḫah*, sama dengan *al-shalah*, merupakan kata benda (*isim*) dari kata kerja infinitive *shaluḫa*, yang berarti lawan dari kerusakan, selamat dari cacat, kebaikan, benar, istiqamah; atau dipergunakan untuk menunjukkan seseorang atau sesuatu itu adalah baik, benar, sempurna, teratur, terpuji, berguna, jujur, tulus.[8]

Sejumlah turunan kata dari kata kerja *ṣaluḫa* dijumpai di dalam al-Qur'an, namun kata *maṣlaḫah* sendiri tidak ada ditemukan padanya. Di antara contohnya adalah kata *ṣalaḫa* terdapat dua kali; *ṣaliḫan* 36 kali, *al-ṣaliḫin* dan *al-ṣaliḫat* sejumlah 91 kali.

[7] Louis Gottschalk, *Mengerti Sejarah*, edisi terjemahan Nugroho Notosusanto.(Jakarta: UI Press, 1986), hal. 32.

[8] Abu al-Fadhal Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram ibn Manzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2, Cet. 2 (Beirut: Dar Sadir, 1990) 516-517; Sa'di Abu Jaib, *al-Qâmûs al-Fiqhiyyah Lughatan wa Istilaḫan*, Cet. 2 (Damsyiq, Suriyah: Dar al-Fikr, 1988) 215; M. J. M. cowan (Ed), *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Service, Inc., 1976) 521.

Di kalangan ulama *ushûl al-fiqh*, term *maṣlaḫah* atau *maṣaliḫ* dipergunakan dalam konteks tujuan atau sasaran yang hendak dicapai oleh atau pembicaraan yang berhubungan dengan hukum, seperti penyataan al-Juwayni[9] (w. 478 H/1085 M): "Maka sepertinya makna (*'illat*) tersebut sesuai (*munasabah*) terhadap hukum tanpa ada kemestian untuk menyebutkan asal, karena memandang kepada *maṣlaḫah* yang absolute dan universal. Dan yang menjadi asalnya adalah keterikatan *maṣlaḫah* pada *ushul al-syari'ah*."[10] Juga pernyataan al-Ghazâlî (w. 505 H/ 1111 M) dalam kitabnya *Syifa al-Ghalîl*, "Hukum-hukum tersebut berhubungan dengan kemaslahatan manusia.[11] Dalam kitabnya yang lain al-Ghazâlî menerangkan *maṣlaḫah* sebagai berikut:

> *Maṣlaḫah* dalam pengertian dasarnya mengekspresikan hal mengusahakan apa yang bermanfaat atau menyingkirkan hal yang berbahaya. Tapi bukan ini yang kita maksudkan. Sebab mengupayakan manfaat atau menyingkirkan bahwa adalah tujuan-tujuan makhluk, sedangkan kebaikan makhluk adalah dalam pencapaian tujuan mereka. Apa yang kita maksud sebagai *maṣlaḫah* adalah menjamin tujuan hukum, uyakin yang terdiri diri dari lima hal: pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Semua hal yang menjamin pemeliharaan terhadap kelima ahal (*al-ushûl al-khamsah*) ini adalah *maṣlaḫah*. Sebaliknya, semua yang menerlantarkannya adalah mafsadah. Dan upaya menghilangkan *mafsadah* adalah *maṣlaḫah*.[12]

---

[9] Pengarang kitab *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azhîm al-Dib (Kairo: Dar Ansar, 1980). Nama lengkap beliau adalah Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn Abi Muhammad 'Abd Allah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Hayyuyah al-Juwayni, dan terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain. Lihat C. Brockelmann (L. Gardet), "Al-Djuwayni," *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, vol. II (Leiden: E.J. Brill, 1983) 605. Salah satu penelitian mengenai pemikiran Imam al-Haramain ini dapat dilihat Nawir Yuslem, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh Kitab Induk Usul Fikih* (Bandung: Citapustaka Media, 2007).

[10] Al-Juwayni, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azhîm al-Dib, Juz 2 (Kairo: Dar Ansar, 1980) 876.

[11] Abu Ḫamîd al-Ghazâlî, *Syifa al-Ghalîl fî Bayân al-Syabah wa al-Mukhîl wa Masalik al-Ta'lîl*, Ed. Hamd al-Kabisi (Bagdad: Matba'at al-Irsyad, 1971) 203.

[12] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushû*l, vol. I (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, 1993) 286-287; juga Minhaji, "The Role of Ushul al-Fiqh on Gender Issues," dalam *Islamic Law and Local Tradition*, 183. Mengenai pemikirannya mengenai masalah ini lihat, Ilyas Ahmad, "al-Ghazali's Principles of Justice," *The Voice of Islam* 8 (1959) 57-64; Ahmad

Sementara al-Buti memahami *maṣlaḫah* adalah segala sesuatu yang mengandung kemanfa'atan – baik dengan cara meraih atau mewujudkan seperti mewujudkan berbagai faedah dan kenikmatan, atau dengan cara menolak dan memelihara diri, seperti menjauhkan diri dari berbagai kemudratan dan kepedihan – maka hal tersebut layak disebut dengan *maṣlaḫah*.[13]

Secara teknis, term *maṣlaḫah* dipahami sebagai pemeliharaan terhadap makna atau prinsip-prinsip dari syari'ah yaitu memelihara kemanfaatan atau mencegah kemudaratan dari kehidupan manusia. Di dalam sejarah hukum Islam, *maṣlaḫah* sering dianggap sebagai suatu prinsip yang dijadikan pegangan dalam perumusan suatu hukum, seperti adanya suatu keyakinan bahwa setiap *maṣlaḫah* adalah legal dan setiap yang legal itu mestilah *maṣlaḫah*. Pandangan yang demikian ini telah berlangsung lama, bahkan telah ada sejak masa periode Sahabat. Di kalangan para ulama mazhab, pandangan tersebut sering dihubungkan dengan Imam Malik ibn Anas (w. 179 H/794 M). Akan tetapi, penggunaan *maṣlaḫah* pada masa ini masih bersifat umum dan belum dipergunakan sebagai *technical legal term*. Penggunaannya sebagai *technical legal term*, menurut Paret, belum ada pada masa Malik atau al-Syafi'i, tetapi justeru berkembang penggunaannya pada masa pasca Syâfi'i.[14]

Meskipun demikian, kesimpulan Paret tersebut tidak menafikan kemungkinan penggunaan sesuatu yang menyerupai *maṣlaḫah* sebagai pertimbangan hukum telah dipraktekkan pada masa sebelum Syafi'i, namun belum diformulasikan dalam bentuk *technical legal term*. Secara umum, para fuqaha sering menghubungkan penggunaan term *maṣlaḫah* kepada Imam Malik. Penghubungan tersebut boleh jadi karena di antara empat tokoh pendiri mazhab yang ada, Imam Malik adalah yang paling

Zaki Hammad, "Ghazali's Juristic Treatment of the Shari'ah Rules in al-Mustasfa, " *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (1987), 159-77; George Makdisi, "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzalis," *Revue des etude Islamiques* 54 (1986), 239-57; Bernard G. Weiss, "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali," *Studia Islamica* 61 (1985), 81-105; Hava Lazaruz Yafeh, "Some Notes on the Term Taqlid in the Writings of al-Ghazzali," *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 249-56.

[13] Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti, *Dhawabith al-Mashlaḫah fî al-Syari'at al-Islamiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990) 27.

[14] R. Paret, "Istihsan and Istislah," *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, vol. IV (Leiden: E.J. Brill, 1978) 257.

sering menggunakan *maṣlaḫah*.[15]

Sebagai *technical legal term*, terdapat sedikitnya tiga aturan atau syarat yang menjadi pertimbangan dalam menerapkan *maṣlaḫah*, yaitu:

a. Kemaslahatan tersebut sesuai dengan tujuan-tujuan syari'ah, tidak menafikan prinsip-prinsipnya, tidak bertentangan dengan nash maupun dalil-dalil yang bersifat *qath'i*, dan sesuai dengan kemaslahatan yang menjadi tujuan syar'i. Kemaslahatan tersebut sama jenisnya dengan kemaslahatan yang dimaksud oleh syara', bukan merupakan kemaslahatan yang asing jenisnya, meskipun tidak ditunjukkan oleh dali-dalil tertentu seperti situasi-situasi asing yang telah dihapus oleh Islam.[16] Seperti posisi sebagai anak menjadi sebab anak laki-laki memiliki hak yang sama atas warisan meski dengan jumlah bahagian yang berbeda; kesamaan dalam akad nikah menjadi sebab untuk memberikan hak talak yang sama bagi laki-laki dan perempuan.

b. Kemaslahatan tersebut bersifat hakiki yang dapat dibuktikan secara empiris bukan didasarkan pada praduga semata. Tegasnya, *maṣlaḫah* itu dapat diterima secara logika keberadaannya, sebab tujuan pensyariatan suatu hukum dalam Islam bertujuan untuk mendatangkan manfaat atu menghilangkan kemudharatan. Jadi, suatu penetapan hukum tidak dapat diterima jika didasarkan pada kemaslahatan yang berdasarkan praduga.

c. Kemaslahatan tersebut berlaku umum bagi orang banyak, bukan kemaslahatan bagi individu tertentu atau sejumlah individu. Ini mengingat bahwa syariat Islam berlaku bagi semua manusia. Oleh sebab itu, penetapan hukum atas dasar *maṣlaḫah* bagi kalangan tertentu, seperti penguasa, pemimpin dan keluarganya tidak sah dan tidak dapat diterima karena bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang berlaku bagi

---

[15] Al-Rasyuni, *Nazariyyat al-Maqashid 'Inda al-Syathibî*, 65.

[16] Ini adalah bandingan yang telah dihapus, yaitu apa yang telah dinyatakan tidak berlaku lagi oleh syar'i, dengan meletakkan hukum-hukum yang menunjukkan bahwa hukum sebelumnya tidak lagi diakui, seperti kewajiban berpuasa selama dua bulan untuk kafarat (sanksi) melakukan hubungan seksual dengan istri atau suami pada siang hari bulan Ramadhan bagi orang kaya, yang mana baginya mudah saja membebaskan budak, sebab secara umum nash tidak membedakan antara orang kaya dan orang miskin.

semua manusia.[17]

Ketiga persyaratan di atas setidaknya membantah pemikiran yang menilai bahwa secara teoritik, *maṣlaḫah* merupakan konsep yang paling liberal bagi interpretasi hukum dalam jurisprudensi Islam.[18] Lebih tepatnya, penerapan *maṣlaḥah* seolah-olah tergantung pada teks dan qiyas[19] dan mengesampingkan akal manusia dalam memformulasikan hukum.

2. *Maṣlaḫah* Sebagai Tujuan Syari'at

Pada dasarnya, ahli *ushûl fiqh* mengkaitkan konsep *maṣlaḫah* sebagai tujuan Allah selaku Pencipta syariat (*qashd al-Syâri'*).[20] Prinsip ini menegaskan bahwa secara teologis pakar *ushûl fiqh* menerima paham yang mengatakan bahwa Tuhan memunyai tujuan dalam setiap perbuatan-Nya, meski sebagian theologian berpendirian bahwa manusia tidak bisa mempertanyakan mengenai kehendak dan tujuan dari perbuatan Tuhan.

Permasalahan 'kehendak' Tuhan ini – meskipun permasalahan ini masuk bidang teologi – menjadi isu yang penting terkait dengan penerapan '*maṣlaḫah*' dalam *istinbâth* hukum. Hal Ini disebabkan *ushûl al-fiqh* dibangun di atas paradigma tentang wahyu sebagai otoritas tertinggi dengan tugas pokok mendeduksi hukum dari wahyu, maka

---

[17] Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*, Jilid I, Cet. II (Beirut: Dar al-Fikr, 2001) 799-800; Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cet. XII (Kairo: Dar al-Qalam, 1978) 86-87.

[18] Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida* (California: University of California Press, 1966) 56.

[19] *Qiyâs* merupakan salah satu metode *istinbâth* hukum, yang secara bahasa bermakna mengukur sesuatu atas sesuatu yang lain dan kemudian menyamakan antara keduanya. Lihat Umar Abdullah, *Sullam al-Wushûl li 'Ilm al-Ushûl* (Mesir: Dar al-Ma'arif: 1956) 205. Menurut istilah *ushûl al-fiqh*, *qiyâs* adalah menghubungkan atau menyamakan hukum sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya dengan sesuatu yang ada ketentuan hukumnya karena ada persamaan illat antara keduanya. al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*, Jilid I, 603. Lihat juga N.J. Coulson. *A History of Islamic Law* (Edinburgh: The University Press, 1964), 40, 72-73., and Joseph Schacht. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford University Press, 1950), 98-99. Wael B. Hallaq menjelasakan bahwa *qiyâs* 'really can be classified into 'analogical, *a fortiori* and a *reductio ad absurdum* argument'. Untuk penjelasan lebih lengkap lihat artikelnya. "Non-Analogical Arguments in *Sunnî* Juridical *Qiyaâs"*, *Arabica*, 36 (1989): 287; *reprinted* dalam Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam.,* and his new book. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 83-104.

[20] Lihat dalam al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II, 3-5.

ushûl al-fiqh secara langsung terkena pengaruh dari hasil perdebatan tentang hal tersebut, atau setidaknya variasi-variasi pendapat dalam soal di atas tercermin dengan baik dalam pembahasan *ushûl al-fiqh*.

Dalam filsafat agama, terdapat satu paham yang berpendapat bahwa segala kejadian di alam ini terjadi begitu saja tanpa dirancang sebelumnya. Paham yang terkenal dengan *okkasionalisme*[21] menjelaskan bahwa jika ada dua peristiwa yang kelihatannya serasi dan sejalan, hal itu sebenarnya terjadi secara seketika karena Tuhan memang menjadikan keduanya demikian, seperti dua buah jam dapat menunjukkan waktu yang sama karena sang pembuat menjadikannya demikian. Majid Fakhri berpendapat bahwa paham ini dikembangkan oleh Asy'ariyyah yang dasar pemikirannya memandang bahwa Tuhan sebagai Penguasa langit dan bumi yang segala kemauan-Nya tak dapat ditolak dan tak dapat dijangkau akal. Dia dapat berbuat sesuatu tanpa tujuan tertentu. Intinya, segala kejadian di alam tergantung sepenuhnya pada kehendak mutlak Tuhan.[22]

Pendapat Majid Fakhri di atas mengandung kebenaran karena Asy'ariyyah umumnya menolak adanya tujuan tertentu apda perbuatan Tuhan. Misalnya, al-Âmidî berpendapat, "Pendapat golongan yang benar (ahl al-ḫaqq) adalah bahwa Tuhan mencipta alam tanpa berdasar pada tujuan tertentu, tidak pula pada suatu kebijakan yang bergantung atasnya makhluk. Tetapi segala yang diciptakan oleh-Nya berupa kebaikan dan kejahatan, manfaat dan mudarat bukan karena ada tujuan dan maksud yang mendorong Tuhan melakukannya, justru berbuat atau tidak adalah boleh dan itu sama saja bagi Tuhan.[23] Pandangan serupa ditegaskan pula oleh al-Syahrastânî sebagaimana dikutip oleh Hamka Haq, yaitu bahwa sebagai pencipta, Tuhan tidak didorong oleh suatu

---

[21] Aliran ini muncul di kalangan sektu Cartesia, yang kemudian dikembangkan oleh Geulincx (1632-1669 M) yang berpendapat bahwa manusia hanyalah penonton terhadap gerakan-gerakan jasmani yang sepenuhnya digerakkan oleh tuhan. Selanjutnya paham ini dikembangkan pula oleh Malebranche (1638-1715 M) yang berpendapat bahwa tidak ada hubungan antara dua peristiwa yang tampaknya merupakan rangkaian sebab akibat. Tuhanlah satu-satunya yang menjadi penyebab. Lihat F. R. Tennar, "Occasionalism," *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 9 (New York: Charles Scribner's Sons, t.t.) 443-444.

[22] Majid Fakhri, "Occasionalism," *Encyclopaedia of Religion*, vol. 11 (New York: Macmillan Publishing Co., 1987) 35.

[23] Sayf al-Dîn Abu al-Hasan Al-Âmidî, *Ghâyah al-Marâm fî 'ilm al-Kalâm* (Kairo: Muhammad Taufîq 'Uwaydah, 1971) 224.

tujuan dalam melakukan perbuatan-Nya.[24] Semua ini berdasarkan pada paham al-Asy'ari tentang kekuasaan mutlak Tuhan sehingga Dia dapat berbuat tanpa tujuan tertentu.

Dalam *al-Muwâfaqât*, al-Syâthibî juga menyebut pendapat al-Râzî dan Mu'tazilah. Sejalan dengan pandangan okkasionalisme, al-Râzî berpendapat bahwa Tuhan tidak memunyai tujuan (*'illah*) sama sekali dalam perbuatan-Nya. Sebaliknya, Mu'tazilah berpendapat bahwa Tuhan memunyai tujuan dalam mengadakan syar'at, yaitu untuk menjaga kemaslahatan manusia (*mashâliḫ al-'ibâd*) di dunia dan akhirat.[25] Dengan menggunakan metode induksi, al-Syâthibî tampaknya sependapat dengan Mu'tazilah bahwa Tuhan mengirimkan syari'at dengan tujuan untuk menjaga kemaslahatan manusia.

Maṣlaḫah mutlak diwujudkan karena keselamatan dan kesejahteraan ukhrawi dan dunia tidak akan mungkin dicapai tanpanya. Terdapat tiga tingkatan *maṣlaḫah* yang tertuang dalam *maqâshid asy-syari'ah*:[26]

a. Al-Maṣlaḫah al-Dharuriyat

Kemaslahatan al-Dharuriyat adalah suatu kemaslahatan yang berkaitan dengan kebutuhan dasar manusia di dunia dan akhirat. Demikian penting kemaslahatan ini, apabila luput dalam kehidupan manusia akan terjadi kehancuran, bencana, dan kerusakan terhadap tatanan kehidupan manusia. Kemaslahatan ini meliputi pemeliharaan agama, diri, akal, keturunan, dan harta.

Pemeliharaan ke-lima kemaslahatan ini, menurut Syatibi dilakukan melalui berbagai kegiatan kehidupan. Melalui --*ushul al-Ibadat*, pemeliharaannya dilakukan dengan menanamkan dan meningkatkan keimanan, mengucap dua kalimah al-syahadat, melaksanakan sholat, menunaikan zakat, puasa, haji, dan sebagainya. Semua bentuk amalan ini ditujukan untuk pemeliharaan agama.

Pemeliharaan diri dan akal dilakukan melalui berbagai kegiatan adat, seperti makan, minum, berpakaian, dan memiliki rumah sebagai tempat tinggal dan melindungi diri dari berbagai gangguan. Sedangkan

---

[24] Haq, *al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, 79.

[25] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II, 3

[26] *Ibid*, 7-10.

pemeliharaan keturunan dan harta dilakukan melalui kegiatan muamalat, melakukan interaksi dengan sesama manusia. Pemeliharaan ke-lima bentuk kemaslahatan ini juga terwujud dengan adanya ketentuan hukum jinayah dan perintah menengakkan yang ma'ruf dan mencegah yang mungkar.

b. *Al-Maṣlaḫah al-Hajiyat*.

Kemaslahatan al-hajiah adalah suatu kemaslahatan yang dibutuhkan manusia untuk menyempurnakan kemaslahatan pokok mereka dan menghilangkan kesulitan yang dihadapi. Termasuk kemaslahatan ini semua ketentuan hukum yang mendatangkan keringanan bagi manusia dalam kehidupannya. Bentuk keringanan dalam ibadah, tampak dari kebolehan meringkas (*qashar*) sholat dan berbuka puasa bagi orang yang musafir. Dalam muamalat, keringanan ini terwujud dengan dibolehkan berburu binatang halal, memakan makanan yang baik, dibolehkan melakukan jual beli saham (*bay' salam*), kerjasama pertanian (*muzara'ah*), dan perkebunan (*musaqqah*). Semua kegiatan ini disyariatkan Allah guna memudahkan manusia dalam kehidupan dan sekaligus mendukung perwujudan kemaslahatan pokok di atas.

c. *Al-Maṣlaḫah al-Taḫsiniyat*.

Maṣlaḫah ini sering disebut dengan *maṣlaḫah takmiliyat*, yaitu suatu kemaslahatan yang sifatnya pelengkap dan keluasan terhadap kemaslahatan *dharûriyyah* dan *hajiyyah*. Kemaslahatan ini dimaksudkan untuk kebaikan dan kebagusan budi pekerti. Sekiranya, kemaslahatan ini tidak dapat diwujudkan dalam kehidupan, tidaklah sampai menimbulkan kegoncangan dan kerusakan terhadap tatanan kehidupan manusia. Meskipun demikian, kemaslahatan ini tetap penting dan dibutuhkan manusia. Misalnya, dalam ibadat, keharusan bersuci, menutup aurat dan memakai pakaian yang indah dan bagus. Contoh kemaslahatan dalam adat, adanya adab dan tata cara makan dan kebiasaan membersihkan diri.

Rasyid Ridha (w. 1935 M) ketika membahas *maṣlaḫah* dalam bahagian *maqâshid asy-syari'ah* di dalam karyanya *al-Waḫy al-Muḫammad* sebagaimana dikutip Yusuf al-Qardhawi, menampilkan pemikiran yang berbeda dengan ulama *ushûl fiqh* di atas. Dia menjelaskan *maṣlaḫah* yang tertuang dalam *maqâshid asy-syari'ah* sesuai dengan tema-tema yang menjadi ajaran Islam dan tujuan universal yang ingin direalisasikan

oleh al-Qur'an dalam kehidupan umat. Secara rinci, Rasyid Ridha mengklasifikasikan sepuluh maksud untuk memperbaiki kehidupan manusia, yaitu:

1) Memperbaiki tiga rukun agama.
2) Menjelaskan kenabian, ajaran, dan fungsi ajaran agama yang tidak diketahui oleh manusia sebagaimana tertuang dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 69): *Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, Shabiin dan orang-orang Nasrani, siapa saja (diantara mereka) yang benar-benar saleh, Maka tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati*.
3) Menjelaskan bahwa Islam adalah agama fitrah, akal , ilmu, hikmah, petunjuk, kebebasan, dan kemerdekaan.
4) Reformasi sosial, kemanusiaan, dan politik.
5) Menegaskan keistimewaan Islam ketika membebankan kewajiban. Baik dalam ibadah ataupun hal-hal yang dilarang.
6) Menjelaskan dasar-dasar hubungan internasional di dalam Islam.
7) Melakukan perbaikan ekonomi.
8) Melakukan perbaikan sistem peperangan, menolak kejelekannya, dan membatasinya hanay dalam hal yang bisa memberikan kebaikan kepada manusia.
9) Memberikan seluruh hak wanita, baik kemanusiaan, agama dan sipil.
10) Membebaskan hamba sahaya.[27]

Sementara Yusuf Qardhawi membagi *maqâshid asy-syari'ah* kepada tujuh bahagian:

[27] Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Dirasah fî Fiqh Maqâshid asy-Syarî'ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al-Juz'iyyah* (Mesir: Dar asy-Syuruq, 2006) edisi Indonesia, *Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, Terj. Arif Munandar Riswanto (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007) 25.

1) Memperbaiki akidah tentang konsep Tuhan, agama dan balasan.
2) Menegaskan kemuliaan dan hak-hak manusia, terutama orang-orang yang lemah.
3) Mengajak agar beribadah dan takwa kepada Allah.
4) Menyucikan hati manusia dan meluruskan akhlak.
5) Membangun keluarga shaleh dan memberikan keadilan kepada wanita.
6) Membangun umat yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan
7) Mengajak kepada kemanusian dengan kerjasama yang kuat dengan berbagai pihak.[28]

Ditinjau dari segi eksistensi *maṣlaḫah* dan ada tidaknya dalil yang langsung mengaturnya terbagi kepada 3(tiga) macam:

a) Maṣlaḫah al-Mu'tabarah

Maṣlaḫah al-Mu'tabarah ialah suatu kemaslahatan yang dijelaskan dan diakui keberadaannya secara langsung oleh nash. Untuk memelihara dan mewujudkan kemaslahatan kehidupan manusia, Islam menetapkan hukuman *qishash* terhadap pembunuhan yang dilakukan secara sengaja, seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah [2]: 178:

Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka Barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, Maka baginya siksa yang sangat pedih.

Untuk memelihara dan menjamin kemanan pemilikan harta, Islam menetapkan hukuman potong tangan bagi pelaku pencurian, sebagaimana terdapat dalam QS al-Maidah [4]: 38.

---

[28] *Ibid*., 25-26.

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Demikian pula untuk memelihara kehormatan manusia, Islam melarang melakukan *qazaf* dan zina. Misalnya larangan zina ditemukan dalam QS al-Isra'[17]: 32:

Dan janganlah kamu mendekati zina; Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji. dan suatu jalan yang buruk.

b) Maṣlaḫah al-Mulghah

Maslahah al-Mughah maksudnya suatu kemaslahatan yang bertentangan dengan ketentuan nash. Karenanya segala bentuk kemaslahtan seperti ini ditolak syara'. Menurut Abdul Wahhab Khallaf, salah satu contoh relevan dengan ini fatwa seorang ulama mazhab Maliki di Spanyol yang bernama Laits ibn Sa'ad (97-175 H) dalam menetapkan kaffarat orang yang melakukan hubungan suami isteri pada siang bulan Ramadhan. Berdasarkan hadis Saw, *kaffarat bagi orang yang demikian adalah memerdekakan budak, atau puasa dua bulan berturut-turut, atau memberi makan 60 orang fakir miskin* (HR Bukhari dan Muslim). Kasus ini terjadi di spanyol dan orang yang melakukan hubungan suami isteri siang ramadhan tersebut seorang penguasa. Mengingat orang ini penguasa, apabila kaffaratnya memerdekakan budak, tentu dengan mudah ia dapat membayarnya karena mempunyai banyak uang dan dengan mudah ia kembali melakukan pelanggaran. Laits ibn Sa'ad menetapkan *kaffarat* bagi penguasa ini puasa dua bulan berturut-turut.[29]

Para ulama memandang hukum yang ditetapkan Laits bertentangan dengan hadis Nabi Saw. di atas, karena bentuk-bentuk *kaffarat* ini diterapkan secara berurut. Apabila seseorang tidak mampu memerdekakan budak, baru ia dikenakan puasa dua bulan berturut-turut. Karenanya, mendahulukan kaffarat puasa dua bulan berturut-turut dari memerdekakan budak merupakan kemaslahatan yang bertentangan dengan kehendak syara' sehingga dipandang batal dan ditolak. Kemaslahatan seperti ini dalam pandangan ulama yang

[29] Khallaf, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, 87.

disebut *al-maṣlaḫah al-mulghah* dan tidak bisa dijadikan sebagai landasan penetapan hukum.

c) Maṣlaḫah al-Mursalah

Ada beberapa defenisi *al-maṣlaḫah al-mursalah* yang dikemukakan para ulama. Said Ramadhan al-Buthi mendefenisikan *maslahah al-mursâlah* sebagai berikut:

المصالح المرسلة هي كل منفعة داخلة فى مقاصد الشارع أن يكون لها شا هد بالأعتبار أو الألغاء٣٠

"Al-maṣlaḫah al-mursalah adalah setiap manfaat yang termasuk dalam maqasid al-syari', baik ada nash yang mengakui atau menolaknya".

Adapun Abu Zahrah mendefenisikan *al-maṣlaḫah al-mursalah* sebagai berikut:

المصالح المرسلة أو الا ستصلاح هي المصالح الملائمة لمقاصد الشارع الإسلامى ولا يشهد لها أصل خاص بالإعتبار أو الإلغاء٣١

"Al-maṣlaḫah al-mursâlah adalah kemaslahatan yang sejalan dengan maksud syari', tetapi tidak ada nash secara khusus yang memerintahkan dan melarangnya".

Dari defenisi di atas tampak bahwa *maṣlaḫah al-mursalah* merupakan kemaslahatan yang sejalan dengan apa yang terdapat di dalam nash, tetapi tidak ada nash secara khusus yang memerintahkan dan melarang untuk mewujudkannya. Bukti bahwa kemaslahatan ini sejalan dengan nash dapat dilihat dari sekumpulan nash (ayat atau hadis) dan makna yang dikandungnya. Dengan demikian, *al-maṣlaḫah al-mursalah* ini sejalan dengan tujuan syara' sehingga dapat dijadikan sebagai dasar pijakan dalam mewujudkan kemaslahatan yang dibutuhkan manusia dan menghindarkan mereka dari kemudharatan.

---

[30] al-Buti, *Dhawabith al-Mashlaḫah*, 330.

[31] Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, 279.

3. Interrelasi Maṣlaḫah dengan Teks

Akhir dari rangkaian proses disyari'atkannya Islam, *maṣlaḫah* dengan kadar intensitas cukup tinggi selalu menjadi perdebatan di kalangan juris Islam. Diskursus *maṣlaḫah* pada intinya melahirkan paradigma literal-skripturalis di satu pihak dan paradigma liberal deskripturalis di pihak lain.[32]

Paradigma pertama dicirikan oleh cita rasa keberagaman ortodoks yang dengan segala upaya berupaya menaklukkan realitas di bawah otoritas wahyu. Berbeda dengan hal ini, paradigma kedua menganggap realitas sebagai acuan yang mesti dicermati dalam menyikapi setiap peristiwa hukum. Bahkan kelompok ini tidak segan-segan menggugat otoritas teks dalam batas-batas yang menyimpan kandungan polarisasi dengan realitas.

Kelompok pertama dapat mengakui eksistensi *maṣlaḫah* sejauh masih dalam batas lingkaran teks. Sebaliknya, kelompok kedua sampai pada kesimpulan bernada menggugat bahwa keberadaan teks mesti ditaklukkan di bawah otoritas maslahah. Akar perdebatan tersebut sebenarnya berhulu pada sebuah formula dalam bentuk pertanyaan yang menimbulkan jawaban tidak tunggal, yakni apakah hukum-hukum Tuhan dapat berubah dan beradaptasi mengikuti irama perubahan *maṣlaḫah*?.

Sejarah proses turunnya teks wahyu sebenarnya menunjukkan jawaban 'ya' atas pertanyaan di atas. Hal ini paling tidak bisa ditelusuri dalam beberapa postulasi dan prinsip-prinsip hukum semisal *naskh-mansukh* (teks yang satu dapat menganti kedudukan teks lain), *at-tadarruj fî at-tasyrî'* (penahapan syariah), *asbâb an-nuzûl* (sebab musabab turunnya teks), dan lain-lain.[33] Prinsip-prinsip tersebut tak lain menyiratkan

---

[32] Abu Yasid, *Nalar dan Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at* (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007) 138. Elaborasi menarik mengenai dua kubu ini lihat, al-Qardhawi, *Fiqih maqashid Syariah*; Diskusi mengenai perkembangan teori *mashlaḫah* terutama pada abad klasik dan abad tengah, baca Ihsan A. Bagby, "The Issue of *Maslahah* in Classical Islamic Legal Theory," *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 2 (1985): 1-11; dan untuk masa modern baca David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh," *Islamic Law and Society* 11 no 2 (2004): 233-82.

[33] Sejarah hukum Islam menyatakan bahwa perubahan hukum terjadi bukan hanya dalam bidang hukum hasil ijtihad ulama, tetapi juga dalam bidang hukum yang ditentukan al-Qur'an sendiri. Yang masyhur dalam menerapkan perubahan hukum ini adalah Khalifah

perhatian teks wahyu terhadap kaitan sebuah peristiwa hukum dengan kandungan *maṣlaḫah* maupun *mafsadah*. Akan tetapi setelah wahyu berhenti turun dan Rasulullah Saw. telah wafat, timbul suatu kekhawatiran menambah syariat sendiri atau mengganti syaria'at lama bilamanana teks wahyu harus mengikuti irama *maṣlaḫah* yang berwatak temporal dan kondisional.

Kekhawatiran seperti ini sesungguhnya dapat dijawab bahwa dengan keberadaan *maṣlaḫah* yang kondisional bukan berarti otoritas syari'at ditaklukkan di bawah bayang-bayang *maṣlaḫah*. Sebaliknya, entitas syari'at sebenarnya tetap tunggal dan tidak berubah sampai kapanpun. Yang mengalami perubahan tak lain adalah penerapan syariat (*tathbîq asy-syarî'ah*) sesuai kandungan *maṣlaḥah* yang bisa ditelusuri pada setiap peristiwa hukum. Dengan arti lain, pada setiap peristiwa dan kejadian di masyarakat sebenarnya terkandung beberapa bias hukum yang mengacu pada garis besar tujuan-tujuan disyariatkannya Islam yang mempunyai watak eternal. Yang mengesankan timbulnya pergeseran *maṣlaḫah* yang kemudian diikuti oleh penaklukan teks wahyu di bawah otoritas *maṣlaḫah* sebenarnya tak lain adalah diferensiasi kemampuan para mujtahid dalam menyerap kandungan teks yang kebanyakan memang multi-interpretasi, khususnya yang bertalian dengan hukum-hukum muamalah dalam merekam persoalan interaksi sosial sehari-hari. Karena itu, fiqh sebagai produk ijtihad merupakan disiplin ilmu dalam Islam yang paling kaya akan perdebatan pendapat serta pemunculan mazhab-mazhab pemikiran. Dalam kaitan tersebut, asy-Syatibi menandaskan

'Umar bin Khattab. Beliau menerapkan ketentuan zakat bagi para Mu'allaf yang pada zaman Nabi Muhammad mendapat bagian, namun pada zaman Khalifah 'Umar tidak lagi memperoleh bagian zakat, dikeluarkan dari golongan orang yang berhak menerima zakat, dengan alasan bahwa Islam telah kuat dan tidak perlu lagi pada dukungan mereka. 'Umar yang membagi-bagikan tanah yang dikuasai oleh tentara Islam setelah menaklukkan Irak kepada para penggarap tanah tersebut. Alasan 'Umar, apabila tanah itu dikuasai oleh para tentara, maka itu akan merugikan Islam sebagai negara. 'Umar juga tidak menjalankan potong tangan pada orang yang mencuri karena kelaparan. Di dalam buku-buku fiqh terdapat lagi kasus-kasus yang hukumnya sebagaimana tersebut dalam al-Qur'an diubah oleh 'Umar sesuai dengan situasi dan kondisi. Lihat M. Y. Musa, *Tarikh al-Fiqh al-Islami* (Kairo: Dar al-Hadisah, 1958) 57-96. Mengenai perubahan hukum sesuai dengan tempat, situasi dan kondisi, rujuk Subhi Mahmasani, *Falsafah Al-Tasyri' fi al-Islam* (Beirut: al-Kasysyaf, 1946) 172; Wael B. Hallaq, "From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994) 17-56; *ibid.*, "Ushul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3 (1993) 172-202; N.J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969) 96-116; dan Baber Johansen, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," dalam *Islam and Public Law*, ed. Chibli Mallat (London: Graham & Trotman, 1993) 29-47.

bahwa perubahan hukum yang terjadi karena perubahan situasi bukanlah perubahan dalam maknanya yang substantive. Karena pada hakikatnya perubahan tersebut dilandaskan pada pokok-pokok ajaran syari'at yang abadi.[34]

Sebagai contoh adalah talak tiga yang diucapkan sekaligus oleh seorang suami dihukumi jatuh talak satu sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadis nabi. Hukum tersebut terus diberlakukan sejak Rasulullah masih hidup, pada masa khalifah Abu Bakar, sampai pada masa permulaan Khalifah Umar bin Khaththab. Akan tetapi, ketika kandungan maslahah pada hukum tersebut berubah, manusia saat itu dengan gampang menghambur-hamburkan kata talak, Khalifah Umar bin Kaththtab dengan penuh tanggap dan cekatan menangkap sinyal tersebut. Lalu digulirkanlah sebuah fatwa bahwa talak tiga meskipun diucapkan sekaligus memunyai hukum jatuh talak tiga.

Kalangan literal-skriptualis tentu saja tidak dengan serta merta menerima contoh ini. sebab bagi mereka apa yang dilakukan Umar bin Khaththab masih dalam bingkai teks wahyu. Alasan mereka sederhana, Umar telah mendapatkan legitimasi langsung dari nabi, seperti diisyaratkan dalam sabdanya:

عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اقْتَدُوا بِاللَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ

Dari Huzaifah berkata: "Bersabda Rasulullah Saw., "Ikutilah dua orang setelah aku, yaitu Abu Bakar dan Umar" (HR Imam at-Turmizi, Ibnu Majah, dan Ahmad?.

Apa yang kemudian sering dilewatkan juris Islam di kemudian hari adalah bahwa mengacu pada teks hadis nabi secara literal semata tidaklah cukup dalam upaya menegakkan sendi-sendi ajaran suci. Sebaliknya, semangat sunah yang tersirah pada sebuah hadis nabi pun sangat perlu ditelusuri. Dalam kaitan inilah kajian *maṣlaḥah* sebagai ujung dan tumpuan disyari'atkannya Islam menjadi sangat signifikan dalam rangka pemaknaan teks wahyu secara kontekstual dan komprehensif.

[34] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Juz II, 283.

Satu hal lagi yang menarik diketengahkan bahwa pribadi Rasulullah Saw. tidak bisa ditangkap hanya pada satu dimensi sebagai rasul. Sebaliknya, ucapan dan tindakan beliau bisa ditangkap pula dalam kapasistasnya sebagai kepala Negara, mubaligh, mufti, dan hakim.

Sebagai kepala Negara atau hakim misalnya, tentunya Rasulullah dengan bimbingan wahyu memberikan pengamatan yang cukup atas kandungan *maṣlaḫah* pada setiap peristiwa hukum yang memerlukan pemecahan. Dalam sebuah kaidah fiqh dikatakan

تصرف الأمام منوط بالمصلحة

"*Segala tindakan imam mesti dikaitkan dengan kemaslahatan*".

Sebagai refleksi, contoh di atas sekurang-kurangnya membawa kita ke alam sadar bahwa keberadaan *maṣlaḫah* yang melekat pada setiap peritiwa hukum perlu didikursuskan secara lebih elaboratif agar kajian hukum Islam tidak mengidap kebekuan dan stagnasi.

Wacana *maṣlaḫah* bagaimanapun terus menuai perdebatan di kalangan juris Islam. Namun, pada intinya siapapun sepakat bahwa ajaran suci tak lain untuk kemaslahatan umat. Persoalan yang muncul kemudian, apakah semua jenis *maṣlaḫah* bisa ter*cover* oleh petunjuk teks yang amat terbatas jumlahnya bila dibandingkan dengan peristiwa-peristiwa hukum yang terus akan bergulir sepanjang masa. Dalam hal ini, dapat dikatakan, bahwa para pakar syariat sampai pada titik kesimpulan yang tunggal bahwa secara tersirat teks ajaran yang kebanyakan bersifat *mujmal* (mengatur persoalan secara garis besar) dapat merangkul semua jenis *maṣlaḫah*.

Ath-thufi (w. 716 H), seorang ulama dalam mazhab Hanbali, berpendapat mendahulukan *maṣlaḫah* atas teks adalah keharusan. Pemikiran ath-Thufi ini dinilai kontroversial bagi banyak kalangan sehingga memunculkan perdebatan cukup sengit di kalangan para juris Islam.[35]

Dalam hukum Islam, tolok ukur *maṣlaḫah*/manfaat maupun mudarat (mafsadat) sebagaimana diuraikan oleh Imam al-Ghazali (w. 505 H), tidak dapat dikembalikan pada penilaian manusia karena amat rentan akan pengaruh dorongan nafsu *insâniyyah*. Sebaliknya, ukuran

[35] Beberapa pemikiran mengenai ath-Thufî dapat dilihat al-Qardhawi, *Fiqih Maqashid Syariah*, h. 111-115.

manfaat dan mudarat harus dikembalikan pada kehendak syara' (*maqâshid al-Syar'iyyah*) yang pada intinya terangkum pada pemeliharaan lima hal, yaitu: pemeliharaan agama, jiwa, akal pikiran, keturunan, dan harta benda.[36] Jadi, segala hal yang mengarah pada unsur pemeliharaan terhadap yang lima di atas disebut *maṣlaḫah*. Sebaliknya, semua yang dapat menafikannya bisa disebut *mafsadah*.

Dengan mengingat kembali kategori *maṣlaḫah mursalah*, yaitu *maṣlaḫah* yang tidak didukung oleh nash, al-Ghazâlî menerima kategori ini dengan tiga kualifikasi, yaitu:

a. Kemaslahatan itu masuk kategori peringkat *dharûriyah*. Artinya bahwa untuk menetapkan suatu kemaslahatan, tingkat keperluannya harus diperhatikan apakah akan sampai mengancam eksistensi lima unsure pokok *maṣlaḥah* atau belum sampai pada batas tersebut.

b. Kemaslahatan itu bersifat *qathiyah*. Artinya, yang dimaksud dengan *maṣlaḥah* tersebut benar-benar telah diyakini sebagai *maṣlaḥah*, tidak didasarkan pada dugaan (zhan) semata-mata.

c. Kemaslahatan itu bersifat *kulliyah*. Artinya bahwa kemaslahatan itu berlaku secara umum dan kolektif, tidak bersifat individual. Apabila *maṣlaḥah* itu bersifat individual, kata al-Ghazali, maka syarat lain yang harus dipenuhi adalah bahwa *maṣlaḫah* itu sesuai dengan maqashid al-syari'at.[37] Dalam hal ini al-Ghazâlî mencontohkan:

Apabila golongan kafir (dalam perang) menjadikan tawanan muslim sebagai perisai hidup, tindakan menyerbu mereka berarti membunuh kaum muslimin yang tidak berdosa, sebuah kasus yang tidak didukung oleh nash. Jika serangan dari pihak muslim tidak dilakukan, kaum kafir akan memperoleh kemajuan dan menaklukkan wilayah Islam. Dalam kasus demikian, adalah sah untuk beralasan bahwa sekalipun kaum muslimin tidak melakukan penyerangan, kehidupan tawanan muslim itu juga terancam. Sedang kaum kafir itu, sekali mereka menaklukkan wilayah tersebut, mereka akan mengusir

[36] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, 286-287. Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007) 212-216.

[37] Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, 294-295

kaum muslimin. Jika kasusnya demikian, maka tidak terelakkan lagi untuk menyelamatkan masyarakat muslimin yang lebih luas ketimbang menyelamatkan sebagian kecil saja. Inilah penalaran yang bisa diterima, karena menunjukkan kepada ketiga persyaratan di atas. Hal itu *dharûri* karena menyangkut pemeliharaan salah satu dari *al-ushûl al-khamsah*, yaitu mempertahankan hidup. Hal itu *qath'i* karena secara pasti diketahui bahwa cara itu akan menjamin kehidupan kaum masyarakat muslim. Ia juga *kulli* karena mempertimbngkan keseluruhan masyarakat bukan hanya sebagian saja.[38]

Apa yang diungkapkan al-Ghazâlî ini dapat diterima sepenuhnya, karena menentukan baik-buruk dengan menggunakan tolok ukur nafsu hanya akan terperangkap pada absurditas yang menyesatkan, sebab orang akan menggeneralisasi substansi *maṣlaḫah* tanpa batasan yang pasti. Karenanya, pembatasan kriteria *maṣlaḫah* yang di luar nash atau *maṣlaḫah mursalah* dengan tiga syarat sangat mungkin dilakukan.

Maṣlaḫah itu sendiri sering termaktub pada peristiwa-peristiwa hukum yang di dalamnya juga termasuk kadar *mafsadah*. Dalam kaitan ini, al-Syâthibî menyatakan dengan sangat filosofis, "Tidak ditemukan di dunia ini suatu *maṣlaḫah* tanpa dibarengi *mafsadah*, sebagaimana juga tidak tergambarkan adanya *mafsadah* tanpa mengandung unsur-unsur *maṣlaḫah* di dalamnya. Oleh karena itu, untuk menentukan apakah sebuah peristiwa hukum masuk pada kategori *maṣlaḫah* atau *mafsadah*, hal itu harus dikembalikan atau dilihat unsur mana yang menunjukkan angka dominan di antara keduanya."[39]

Makan dan minum, misalnya, dianggap sebagai suatu *maṣlaḫah* karena kesulitan-kesulitan (masuk sebagai *mafsadah*) untuk memperolehnya tidak lebih dominan dibanding hakikat makan dan minum itu sendiri sebagai kebutuhan manusia sehari-hari. Begitu juga dengan kebutuhan untuk bertempat tinggal dan menikah.[40] Kadar *mafsadah*, berupa kesulitan-kesulitan untuk mendapatkannya tidak dapat mengubah eksistensi *mashalaḫah* pada jenis-jenis perbuatan tersebut. Oleh karena itu, *mafsadah* yang dapat mendatangkan *maṣlaḫah* yang lebih substantif di kemudian hari bukan hanya mendapat pengakuan simbolik

---

[38] *Ibid*.

[39] al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, 23-24.

[40] *Ibid*.

dari syara', melainkan juga dapat ditangkap sebagai hal yang sebangun dengan tujuan-tujuan disyari'atkannya ajaran agama (*maqâshid al-Syarî'ah*). Sebagai contoh adalah pensyari'atan jenis-jenis hukuman dalam Islam, seperti hukuman bagi pembunuh, pencuri, pembegal, dan pezina. Hukuman tersebut sepintas berdampak negatif (*mafsadah*) bagi diri sang pelaku kejahatan, namun hal itu justru dapat mendatangkan *maṣlaḫah* yang lebih riil dan substantif di belakang hari, berupa terealisasinya kehidupan yang adil, damai, tenteram, dan harmonis.

Al-Syâthibî sebenarnya bukanlah orang pertama yang membuat formula teori *maṣlaḫah* dengan pendekatan falsafi. Izzuddin ibnu Abdissalam (w. 660 H.) dan muridnya, al-Qarafi (w. 684 H.), sebelumya juga telah membuat pernyataan senada menyangkut teori *maṣlaḫah dunyâwiyyah* ini.[41] Al-Qarafi mendasarkan teorinya pada QS al-Baqarah [2]: 219:

Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir.

Berlandaskan ayat ini, al-Qarafi menekankan bahwa sesuatu itu, dalam hal ini khamar, mengandung *maṣlaḫah* sekaligus *mafsadah*.[42] Sementara Abdissalam menyatakan bahwa akal harus diikutsertakan dalam upaya menelusuri segi-segi yang dominan di antara *maṣlaḫah* dan *mafsadah* pada suatu peristiwa hukum, terkecuali pada kasus-kasus tertentu yang memang merupakan bagian dari ibadah murni (*pure ibadah*).[43]

Al-Syâthibî bukan orang pertama yang memformulasikan konsep *maṣlaḫah* dengan pendekatan filosofis dalam arti penggunaan akal meski tetap merujuk pada teks, namun tak dapat dipungkiri bahwa beliau adalah orang pertama yang mengupas teori *maṣlaḫah-mafsadah*

[41] Lihat Izzuddin ibn Abdissalam, *Qawâ'id al-Aḫkâm fî Mashâliḫ al-Anâm*, Juz I (Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, t.t) 7; Ahmad ibn Idris al-Qarafî, *Syarh Tanqih al-Fushul* (Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1973) 38.

[42] Al-Qarafî, *Syarh Tanqih al-Fushul*, 38.

[43] Abdissalam, *Qawâ'id al-Aḫkâm fî Mashâliḫ al-Anâm*, Juz I, 7.

sampai pada struktur terdalamnya dengan tolok ukur *maqâshid al-syar'îah*. Simplifikasi pengamatan al-Syâthibî dalam masalah ini beoleh dibilang sampai pada kesimpulan akhir bahwa *maṣlaḫah* sebagai pijakan perintah *syara'* dan *mafsadah* sebagai landasan larangan *syara'* tidaklah dapat tercampuri satu sama lainnya. Kalaupun terdapat kadar *mafsadah* dalam suatu *mashalaḫah* – dan atau sebaliknya – itu tidak lebih dari sekadar hukum kebiasaan dalam upaya menelusuri segi-segi keduanya. Pada hakekatnya, unsur yang dominan tersebut sama sekali di luar frame maksud pensyari'atan ajaran Islam.

Sikap seperti ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya tumpang tindih antara perintah di satu sisi dan larangan di sisi yang lain. Hal ini bisa dibuktikan bahwa tidak ditemukan dalam ajaran agama suatu bentuk perintah yang di dalamnya mengandung unsure larangan, betapa pun kecilnya kadar larangan tersebut – dan atau sebaliknya. Sebab, pencampuran antara perintah dan larangan bukan saja tidak rasional dalam tataran implementasinya, melainkan juga berada dil luar batas kemampuan manusia untuk menjalankan *taklîf* (pembebanan) berupa perintah dan sekaligus larangan dalam waktu bersamaan.[44]

4. Penerapan *Maṣlaḫah* dalam Ekonomi Syariah

Maṣlaḫah merupakan salah satu prinsip utama dalam berbagai transaksi syariah yang dijalankan oleh masyarakat Muslim di seluruh belahan dunia. Beberapa contoh penerapan *maṣlaḫah* sebagai berikut:

a. *Maṣlaḫah* dalam Jual Beli Saham

Lembaga Pengkajian Fikih yang mengikut Rabithah al-Alam al-Islami telah menetapkan hukum kebolehan bertransaksi jual beli saham berdasarkan *maṣlaḫah* atau kemaslahatan bagi umat Islam yang ingin melakukan transaksi. Di antara keputusan lembaga ini adalah pasar bursa saham memiliki target utama yaitu menciptakan pasar tetap dan simultan di mana mekanisme pasar yang terjadi serta para pedagang dan pembeli dapat saling bertemu melakukan transaksi jual beli. Ini satu hal yang baik dan mendatangkan kemaslahatan, dapat mencegah para pengusaha yang mengambil kesempatan orang-orang yang lengah atau lugu yang ingin melakukan jual beli tetapi tidak mengetahui harga

[44] Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, 23-25.

sesungguhnya, bahkan tidak mengetahui siapa yang mau membeli atau menjual sesuatu kepada mereka.

Akan tetapi, kemaslahatan yang jelas ini di dalam dunia bursa saham juga dibayangi oleh berbagai macam transaksi yang berisiko bertentangan dengan syariah, seperti perjudian (*maysir*), memanfaatkan ketidaktahuan orang (dzalim), memakan uang orang dengan cara haram (riba dan *dzalim*). Oleh karena itu, mereka tidak menetapkan hukum umum untuk bursa saham dalam skala besarnya, namun menjelaskan segala jenis transaksi jual beli yang terdapat di dalamnya satu per satu secara terpisah.[45]

Penetapan kebolehan berdasarkan *maṣlaḫah* dengan seperangkat syarat dan ketentuan yang mereka tetapkan di atas menurut peneliti sah dan dibenarkan dari analisis penerapan *maṣlaḫah* dengan pertimbangan aspek kewajiban memelihara harta (*hifzh al-mal*). Pada tingkat *ḍaruriyyat*, para pelaku bisnis saham harus mengantisipasi jual beli saham yang dapat mengancam eksistensi harta. Pada tingkat *hajiyyat*, maka jual beli saham ini akan memberi peluang atau kemudahan bagi banyak orang mengembangkan usaha dan modal. Pada tingkat *taḥsiniyyat*, maka para penjual dan pembeli saham diharuskan menghindarkan diri dari pengecohan atau penipuan dengan menerapkan etika bisnis syariah.

b. *Maṣlaḫah* Pengaturan Mekanisme Harga dan Pasar

Pembahasan pemikiran para ulama fiqh mengenai pengaturan mekanisme harga dan pasar telah diuraikan Adiwarman A. Karim dalam bukunya *Ekonomi Mikro Islam*. Dalam karyanya ini, Adiwarman mengurai pemikiran Imam al-Ghazali, Abu Yusuf dan Ibn Taimiyah seputar pengaturan harga pasar dan jasa terkait dengan permintaan dan penawaran barang.[46] Pada bahagian ini, penulis akan menampilkan pemikiran para ulama tersebut untuk mendapatkan gambaran pengaturan mekanisme pasar dalam hukum Islam. Berdasarkan gambaran pemikiran ini, penulis akan mencoba menganalisis aspek *maṣlaḫah* yang termaktub di dalamnya.

[45] Abdul Manan, *Aspek Hukum dalam Penyelenggaraan Investasi di Pasar Modal Syariah Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2009), h. 112-114.

[46] Adiwarman A. Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, Edisi Ketiga (Jakarta: Raja Grafindo Presada, 2007)

Pemikiran-pemikiran fuqaha di atas yang dianalisis Adiwarman di antaranya:

1) Pemerintah berkewajiban melakukan penetapan harga dalam kasus di mana komoditas kebutuhan pokok yang harganya telah naik akibat dimanipulasi. Sebaliknya, pemerintah tidak perlu campur tangan dalam menentukan harga selama mekanisme pasar berjalan normal. Hanya bila mekanisme normal tidak berjalan, pemerintah disarankan melakukan kontrol harga.[47]

2) Selain itu, pemerintah/negara harus menyediakan industri-industri tertentu, serta memperbaiki tingkat pengupahan jika hal tersebut tidak terjadi secara memuaskan (persaingan bebas) oleh kekuatan-kekuatan pasar. Hal ini dikarenakan industri-industri dan jasa-jasa yang berbeda adalah kewajiban kolektif (*fardu kifayah*) bagi semua Muslim, dengan implikasi jika ketersediaan industri-industri dan jasa-jasa tersebut tidak mencukupi. Negara atau pemerintah berkewajiban untuk mengelola keduanya. Ketentuan ini bahkan digaris bawahi oleh Imam al-Ghazali dengan pernyataannya, "Apabila industri-industri dan perdagangan tersebut ditinggalkan begitu saja, perekonomian akan runtuh dan manusia akan lenyap."[48]

3) Pemerintah memberikan keluasan atau membenarkan kebebasan untuk keluar-masuk pasar. Hal ini dikarenakan tidaklah benar bahwa memaksa orang agar menjual berbagai benda yang tidak diharuskan untuk menjualnya atau melarang mereka menjual barang-barang yang diperbolehkan untuk dijual merupakan suatu hal yang tidak adil dan karenanya melanggar hukum.[49]

4) Pemerintah harus mengelola harga bahan-bahan makanan dan kebutuhan pokok lainnya dan melarang

---

[47] Abdul Azim Islahi, *Economic Concept of Ibn Tamiyah* (Leiceste: The Islamic Foundation, 1988), h. 101.

[48] Al-Ghazali, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Nadwah, tt.), juz 2, h. 106. Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, h. 142.

[49] Ibn Taimiyah, *Al-Ḥisbah fī al*-Islām (Cairo: Dār al-Ma'rīfah, 1979), 41.

monopoli, menindak penjual yang menetapkan harga barang dagangan lebih tinggi daripada harga normal dan melakukan penimbunan barang.[50]

5) Dalam konteks kemaslahatan, pemerintah berkewajiban mengatur berbagai aktivitas dan transaksi ekonomi yang berpotensi menimbulkan ketidakadilan dan kekacauan harga pasar serta persaingan yang tidak adil dan sehat.

Aktivitas dan transaksi yang harus diterapkan aturan pelarangannya sebagai berikut:

a) Talaqqi rubban, dimana terdapat pedagang yang menyongsong pedagang dari desa di pinggir kota. Praktek ini dilarang karena aka nada pedagang yang mendapat keuntungan dari ketidaktahuan penjual dari kampong akan harga yang berlaku di kota. Mencegah masuknya pedagang desa ke kota akan menimbulkan pasar yang tidak kompetitif.

b) Mengurangi timbangan dilarang karena barang dijual dengan harga yang sama untuk jumlah yang lebih sedikit.

c) Menyembunyikan cacat barang dilarang karena penjual mendapatkan harga yang baik untuk kualitas yang buruk.

d) Manukar kurma kering dengan kurma yang basar dilarang, karena takratan kurma basah ketika kering bisa jadi tidak sama dengan kurma kering yang ditukar.

e) Menukar satu takar kurma kualitas bagus dengan dua takar kurma kualitas sedang dilarang karena setiap kurma memunyai harga pasarnya. Rasulullah menyuruh menjual kurma yang satu, kemudian membeli kurma yang lain dengan uang.

f) Transaksi *najasy* dilarang karena si penjual menyuruh orang lain memuji barangnya atau menawar dengan harga tinggi agar orang lain tertarik.

[50] Karim, *Ekonomi Mikro Islam*, h. 147.

g) *Ihtikar* dilarang, yaitu mengambil keuntungan di atas keuntungan normal dengan menjual lebih sedikit barang untuk harga yang lebih tinggi.[51]

h) *Ghaban fā hissi* (besar) dilarang, yaitu menjual di atas harga pasar.

Beberapa ketentuan atau hukum yang mengatur mekanisme harga dan pasar di atas dapat dianalisis dengan kerangka konsep *maṣlaḥah* sebagai berikut: pengaturan pasar dan harga pada saat situasi pasar tidak normal yang juga telah terungkap ketentuan syariahnya dalam al-Qur'an dan Hadits, sebenarnya memiliki tujuan kemaslahatan (*maqāṣid asy-syarī'ah*) baik dari aspek *hifzh al-nafs* dan *hifzh al-mal* baik untuk tingkat *ḍaruriyah, hajiyah* maupun *taḥsiniyah*. Dari segi tingkat *ḍaruriyah,* intervensi harga bahan makanan dan kebutuhan pokok lainnya yang dilakukan pada saat terjadinya praktek monopoli ataupun praktek-praketek terlarang sebagaimana disebutkan di atas, dibenarkan untuk kemaslahatan masyarakat atau kolektif bukan individual. Di sini, *maqāṣid asy-syarī'ah* dari segi *hifzh al-nafs* (pemeliharaan jiwa) terwujud di mana setiap individu baik dari golongan miskin atau tidak mampu maupun kaya terjamin untuk mendapatkan dan menikmati makanan pokok untuk mempertahankan hidup. Jika harga-harga makanan naik karena praktek monopoli oleh sebagian kelompok produsen atau penjual, dan harga tersebut hanya terjangkau oleh mereka yang mampu atau memiliki uang banyak, maka sebahagian orang atau masyarakat miskin akan terancam eksistensi jiwa mereka.

Selain itu, pengaturan mekanisme harga dan pasar juga terkait dengan konsep *maṣlaḥah* pada *ḥifzh al-māl* (memelihara harta) pada tingkat *ḍarūriyah* bagi para penjual yang memiliki modal kecil. Para penjual dengan modal kecil akan mengalami kesulitan untuk bersaing dan mempertahankan modal usaha dikarenakan harga barang berubah-ubah. Ketika pemerintah menetapkan harga pasar, maka dapat dipastikan para penjual dapat mengontrol modal usaha mereka.

Pada aspek *hajiyyah* dan *taḥsiniyah*, pengaturan harga dapat

---

51 Penjelasan hukum dan analisis terhadap praktek *ihtikar* (monopoli) dari aspek perundang-undangan dan pemikiran ulama dapat dilihat dalam Azhari Akmal Tarirgan, "Praktek Monopoli dan Persaingan Usaha Tidak sehat dalam Perspektif Hukum Ekonomi dan Hukum Islam," dalam Azhari Akmal Tarigan, dkk (ed.), *Pergumulan Ekonomi Syariah di Indonesia: Studi Tentang Persentuhan Hukum & Ekonomi Islam* (Bandung: Majelis Alumni Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara dan Cita Pustka, 2007), h. 3-26.

mempermudah masyarakat dalam bertransaksi dan menghindarkan mereka terjebak pada penipuan dan spekulan. Hal ini sangat erat kaitannya dengan etika bermu'amalah atau etika bisnis, sah tidaknya jual beli dan halal haramnya barang yang akan dikonsumsi.

F. Penutup

Pandangan-pandangan ulama *ushûl al-fiqh* selama berabad-abad mengenai *maṣlaḫah* telah banyak diterapkan oleh masyarakat muslim di banyak Negara termasuk Indonesia. Teori ini sepertinya telah diarahkan untuk pedoman bagi penguasa Negara, yaitu untuk pengembangan 'bagian luwes' dari hukum yang berubah-ubah sepanjang waktu. Teori yang amat kuat ini adalah teori tentang tujuan hukum.

Penemuan *maṣlaḥah* dalam beragam kasus hukum dan ekonomi syariah oleh para ulama klasik maupun kontemporer merupakan bahagian dari proses ijtihad atau penetapan hukum Islam. Semua upaya penemuan *maṣlaḥah* ini ditujukan untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara ekplisit baik dalam al-Qur'an maupun hadits. Atas dasar asumsi ini maka dapat dikatakan, bahwa upaya ini bermuara pada *maqaṣid al-syari'ah*, yaitu untuk kemaslahatan umat manusia dari segi pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta (*ḥifzh al-dīn*, *al-nafs*, *al-'aql*, *al-nasl*, *wa al-māl*).

Pustaka Acuan

Abdissalam, Izzuddin ibn, *Qawâ'id al-Aḫkâm fî Mashâliḫ al-Anâm*, Juz I, Beirut: Mu'assasah ar-Rayyan, t.t.

Abdullah, Umar, *Sullam al-Wushûl li 'Ilm al-Ushûl*, Mesir: Dar al-Ma'arif: 1956.

Ahmad, Ilyas, "al-Ghazali's Principles of Justice," *The Voice of Islam* 8 (1959) 57-64.

Al-Âmidî, Syaf al-Dîn abu al-Hasan, *Ghâyah al-Marâm fî 'ilm al-Kalâm*, Kairo: Muhammad Taufîq 'Uwaydah, 1971.

Bagby, Ihsan A. "The Issue of *Maslahah* in Classical Islamic Legal Theory," *International Journal of Islamic and Arabic Studies* 2 (1985), 1-11.

Brockelmann, C. (L. Gardet), "Al-Djuwayni," *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, vol. II, Leiden: E.J. Brill, 1983.

Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan, *Dhawabith al-Maṣlaḫah fî al-Syari'at al-Islamiyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1990.

Coulson, N.J., *A History of Islamic Law,* Edinburgh: The University Press, 1964.

__________, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969: 96-116.

Cowan, M. J. M. (Ed), *Arabic-English Dictionary: The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*, Ithaca, New York: Spoken Language Service, Inc., 1976.

Fakhri, Majid, "Occasionalism," *Encyclopaedia of Religion*, vol. 11, New York: Macmillan Publishing Co., 1987.

Al-Ghâzalî, Abu ◎amîd, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushû*l, vol. I, Beirut: Dar

Ihya al-Turath al-'Arabi, 1993.

_____________, *Syifa al-Ghalîl fî Bayân al-Syabah wa al-Mukhîl wa Masalik al-Ta'lîl*, Ed. Hamd al-Kabisi, Bagdad: Matba'at al-Irsyad, 1971.

_______________. *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Nadwah, tt., juz 2.

Gottschalk, Louis. *Mengerti Sejarah*, edisi terjemahan Nugroho Notosusanto. Jakarta: UI Press, 1986

Gray, Christopher Berry. (ed), *The Philosophy of Law An Encyclopedia*, Vol. 1 (Garland Publishing. Inc., 1999: 79-80.

Halim, Abdul, "Ijtihad Kontemporer: Kajian Terhadap Beberapa Aspek Hukum Keluarga Islam Indonesia," dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*: ed. Riyanto, dkk, Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press, 2004.

Hallaq, Wael. B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

__________, "From Fatwas to Furu': Growth and Change in Islamic Substantive Law," *Islamic Law and Society* 1 (1994): 17-56.

__________, "Non-Analogical Arguments in *Sunnî* Juridical *Qiyaâs"*, *Arabica*, 36 (1989): 286-306; *reprinted* dalam Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam,* Aldershot: Variorum, 1995.

__________, "Ushul al-Fiqh: Beyond Tradition," *Journal of Islamic Studies* 3 (1993), 172-202.

__________, "The Primacy of the Qur'an in Shatibi's Legal Theory," in *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, ed. Donald P. Little and Wael B. Hallaq, Leiden: E.J. Brill, 1991: 69-90.

__________, "on Inductive Corroboration, Probability and Certainty in Sunni legal Thought," in *Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh*, ed. Nicholas Heer, Seattle: University of Washington, 1990: 24-31.

Hammad, Ahmad Zaki, "Ghazali's Juristic Treatment of the Shari'ah Rules in al-Mustasfa, " *The American Journal of Islamic Social Sciences* 4 (1987), 159-77.

Haq, Hamka, *Al-Syâthibî: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007.

Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh Pemikiran Islam*. Jakarta: Isiqamah Mulya Press, 2006.

Ibn Manzur, Abu al-Fadhal Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram, *Lisân al-'Arab*, Jilid 2, Cet. 2, Beirut: Dar Sadir, 1990.

Islahi, Abdul Azim. *Economic Concept of Ibn Tamiyah*. Leiceste: The Islamic Foundation, 1988.

Jaib, Sa'di Abu, *al-Qâmûs al-Fiqhiyyah Lughatan wa Istilaḫan*, Cet. 2, Damsyiq, Suriyah: Dar al-Fikr, 1988.

Johansen, Baber, "Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent," dalam *Islam and Public Law*, ed. Chibli Mallat, London: Graham & Trotman, 1993: 29-47

Johnston, David, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Usul al-Fiqh," *Islamic Law and Society* 11 no 2 (2004): 233-82.

Al-Juwayni, Muhammad ibn Hayyuyah, *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azhîm al-Dib, Kairo: Dar Ansar, 1980.

Karim, Adiwarman A. *Ekonomi Mikro Islam*, Edisi Ketiga. Jakarta: Raja Grafindo Presada, 2007.

Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida*, California: University of California Press, 1966.

Khallaf, Abd al-Wahhab, *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Cet. XII, Kairo: Dar al-Qalam, 1978.

Khan, M. Fahim. Theory of Consumer Behaviour in a Islamic Perspective", dalam Sayyed Tahir, dkk. (penyunting), *Readings in Microeconomics: An Islamic Pespective*. Petaling Jaya: Longman Malaysia Sdn.Bhd, 1992

Mahmasani, Subhi, *Falsafah Al-Tasyri' fi al-Islam*, Beirut: al-Kasysyaf, 1946.

Makdisi, George, "The Non-Ash'arite Shafi'ism of Abu Hamid al-Ghazzalis," *Revue des etude Islamiques* 54 (1986), 239-5.

Manan, Abdul. *Aspek Hukum dalam Penyelenggaraan Investasi di Pasar Modal Syariah Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2009

Masud, Muhammad Khalid, *Shâtibî's Philosophy of Islamic Law*, New Delhi: Adam Publisher, 2006.

__________, "Shatibi's Theory of Meaning," *Islamic Studies* 32 (1993), 5-16.

__________, *Islamic Legal Philosopy: A Study of Abu Ishaq al-Shathibi's Life and Thought*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.

Minhaji, Akh., *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Prss, 2008.

__________, "The Role of Ushul al-Fiqh on Gender Issues," dalam *Islamic Law and Local Tradition*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Prss, 2008: 173-192.

__________, *Ahmad Hassan and Islamic Legal Reform in Indonesia (1887-1958)*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta Press, 2001

Morrison, Wayne, *Elements of Jurisprudence*, Kuala Lumpur: International Law Book Services.

Murphy, Jeffrie G. & Jules L. Coleman, *The Philosophy of Law an Introduction of Jurisprudence*, New Jersey USA: Rowman & Allanheld, 1984.

Musa, M. Y., *Tarikh al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Hadisah, 1958.

Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.

Paret, R. "Istihsan and Istislah," *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, vol. IV, Leiden: E.J. Brill, 1978.

"Penjelasan Umum UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan".

Al-Qarafî, Ahmad ibn Idris, *Syarh Tanqih al-Fushul*, Mesir: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1973.

Al-Qardhawi, Yusuf, *Dirasah fî Fiqh Maqâshid asy-Syarî'ah: Baina al-Maqâshid al-Kulliyah wa an-Nushush al-Juz'iyyah*, Mesir: Dar asy-Syuruq, 2006.

__________, *Fiqih Maqashid Syariah: Moderasi Islam Antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, Terj. Arif Munandar Riswanto, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007.

Al-Rasyuni, Ahmad, *Nazariyyat al-Maqashid 'Inda al-Syathibî*, Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyyah li al-Dirasat wa al-Nusyur wa l-Tauzi', 1992.

al-Rasyuni, Ahmad dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad Antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, Terj. Ibnu Rusydi dan Hayyin Muhdzar, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002.

Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.

Sarakhsyi, Muhammad ibn Ahmad, *al-Mabsûth*, vol. 15, Kairo: Mathba'at al-Sa'adah, 1906-1912.

Schacht, Joseph, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence,* London: Oxford University Press, 1950.

Al-Suyuthi, Jalal al-Din, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*, Kairo: Isa al-Babi al-Halabi, t.t.

Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1990.

Al-Syâthibî, Abi Is◎âq, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, 'Abdullâh Darâz (ed), Juz 2, Cet. III, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.

Taimiyah, Ibn. Al-◎isbah fī al-Islām. Cairo: Dār al-Ma'rīfah, 1979.

Tarirgan, Azhari Akmal. "Praktek Monopoli dan Persaingan Usaha Tidak sehat dalam Perspektif Hukum Ekonomi dan Hukum Islam," dalam Azhari Akmal Tarigan, dkk (ed.), *Pergumulan Ekonomi Syariah di Indonesia: Studi Tentang Persentuhan Hukum & Ekonomi Islam*. Bandung: Majelis Alumni Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara dan Cita Pustka, 2007, h. 3-26.

Tennar, F. R. "Occasionalism," *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 9, New York: Charles Scribner's Sons, t.t.: 443-444.

Umari, Nadiyah Syarif, *al-Ijtihâd fi al-Islâm: Ushûluhu, A*ẖ*kâmuhu, Âfâquhu*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1981.

Weiss, Bernard G. "Knowledge of the Past: The Theory of Tawatur According to Ghazali," *Studia Islamica* 61 (1985), 81-105.

Yafeh, Hava Lazaruz, "Some Notes on the Term Taqlid in the Writings of al-Ghazzali," *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 249-56.

Yasid, Abu, *Nalar dan Wahyu: Interrelasi dalam Proses Pembentukan Syari'at*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.

Yuslem, Nawir, *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh Kitab Induk Usul Fikih*, Bandung: Citapustaka Media, 2007.

Zahrah, Muhammad Abu, *Tanzhîm al-Islâm li al-Mujtama'*, Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t.

Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*, Jilid I, Cet. II, Beirut: Dar al-Fikr, 2001.

BAGIAN KETIGA

Pemikiran Ekonomi Rodney Wilson

M. Ridwan

PEMIKIRAN EKONOMI ISLAM RODNEY WILSON

A. Dasar Pemikiran

Perkembangan ekonomi Islam di dunia harus dibedakan dengan perkembangan lembaga keuangan Islam seperti perbankan, pasar modal, asuransi, gadai atau lembaga keuangan lainnya. Kendati dmeikian, Ekonomi Islam adalah kajian yang mencakup bidang keuangan Islam. Dalam perkembangan saat ini, terlihat bahwa perkembangan lembaga keuangan Islam memiiki kecepatan lebih dibandingkan dengan perkembangan ekonomi Islam selain lembaga keuangan.

Kondisi ini tentu tidak bisa disalahkan mengingat kebutuhan masyarakat terhadap lembaga keuangan alternative dari keuangan konvensional merupakan sebuah keniscayaan. Lembaga keuangan konvensional yang beroperasi dengan sistem bunga memiliki dampak yang tidak baik bagi upaya menciptakan kesejahteraan ekonomi yang adil dan setara. Penggunaan instrument bunga dalam lembaga keuangan, menjadi faktor penyebab semakin jauhnya jarak antara sektor riil dengan keuangan. Kondisi inilah yang melahirkan berbagai krisis keuangan di dunia. Krisis ini tidak hanya dialami oleh negara-negara berkembang, namun juga dialami oleh negera-negara maju.

Konsisi ini krisis akibat penggunaan instrument bunga harus segera dihentikan atau setidaknya diminimalisir. Dengan demikian, keberadaan lembaga keuangan Islam memainkan peran yang penting untk menciptakan tatanan dunia yang lebih berkeadilan.

Dalam kegiatannya, lembaga keuangan syariah melakukan kegiatannya dengan berlandaskan pada beberapa prinsip, yaitu 1). Prinsip titipan/simpanan (*depository/wadiah*), 2). Prinsip bagi hasil (*profit*

sharing), 3). Prinsip jual beli dengan margin (*sale and purchase*), 4). Prinsip sewa (*operational lease and financial lease*), 5). Prinsip jasa (*fee-based service*).[1]

Akan tetapi, perkembangan lembaga keuangan Islam harus juga disikapi dengan bijak terutama dengan juga memberikan perhatian yang sama terhadap perkembangan kajian ekonomi Islam di bidang non keuangan. Islam adalah agama yang memiliki ajaran komprehensif di berbagai bidang. Salah satunya adalah bidang ekonomi. Literatur sejarah menunjukkan bahwa para pemikir dan ulama muslim sejak awal memiliki perhatian yang serius terhadap kajian ekonomi Islam.

Sejarah perkembangan ekonomi Islam[2] modern[3] dimulai pada awal abad ke 20 ketika beberapa tokoh Islam menulis sejumlah buku yang memuat kajian-kajian ekonomi dalam perspektif Islam. Sebelum masuk ke fase modern, ekonomi Islam telah mengalami evolusi cukup panjang. Muḥammad Nejātullah Siḍḍiqi membagi fase perkembangan ekonomi Islam ke dalam 4 (empat) fase. Fase pertama, yaitu masa pembentukan fondasi awal ekonomi Islam dimulai sejak periode awal Islam sampai dengan tahun 450 H (1058M). Pada fase ini, kontributor utama dalam pemikiran ekonomi Islam adalah ulama fikih, sufi dan para filosof. Fase kedua, yaitu terjadi sampai tahun 859 H (1446 M) dimana pada saat ini, para ulama banyak meninggalkan warisan-warisan intelektual. Fase

---

[1] Lihat, Zainul Arifin, *Memahami Bank Syariah: Lingkup, Peluang, Tantangan dan Prospek,* Alvabet, Jakarta, 2000, hal. 53-54

[2] Di Indonesia penyebutan ekonomi Islam lebih populer dengan sebutan ekonomi Syariah. Menurut M. Dawam Rahardjo dengan ada penyebutan ekonomi syariah maka studi akademis ekonomi syariah harus diperluas ke arah kajian konsep tujuan syariah (*maqsid al-shari'ah*). Penjelasan mengenai ini lihat, M. Dawam Rahardjo dalam makalah "Konsep Arsitektur Ilmu Ekonomi Islam dan Pengembangannya Pada Perguruan Tinggi di Indonesia" disampaikan dalam *Workshop Arsitektur Ilmu Ekonomi Islam,* tanggal 22 Februari 2012 di Wisma Syahida UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

[3] Kajian ekonomi Islam dapat juga ditemukan dalam berbagai tulisan tokoh-tokoh Islam sebelum abad ke 20. Walaupun tidak secara khusus memuat tentang konsep ekonomi sebagai sebuah ilmu tersendiri, namun tulisan-tulisan tersebut menunjukkan bahwa tokoh Islam sebelum abad ke-20 juga telah memberikan perhatian besar terhadap kajian ekonomi. Di antara tokoh-tokoh tersebut antara lain Abū Yūsuf (w. 798 M), Al-Māwardi (w. 1058 M), Ibn H{azm w. 1064 M), al-Sarakhsi (w. 1090 M), al-T{ūsi (w. 1093 M), al-Ghazāli (w. 1111 M), al-Dimashqi (w. 1175 M), Ibn Taimiyyah (w. 1328 M), al-Shāṭibi (w. 1388 M), dan Ibn Khaldūn (w. 1406 M). Lihat, Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (Leicester: Islamic Foundation, 2000), 130. Dalam fikih juga ditemukan pembahasan khusus mengenai aspek ekonomi yang berkaitan dengan transaksi bisnis Islami yaitu fikih muamalah. Kajian fikih muamalah ditemukan di hampir semua kitab karangan ulama fikih.

ketiga, yaitu terjadi antara tahun 850 H–1350 H (1446 M–1932 M) yang ditandai dengan terjadinya stagnasi dalam pemikiran kaum muslimin. Fase keempat, yaitu dimulai dari tahun 1350 H (1932 M) sampai saat ini. [4]

Untuk fase terakhir, Aslahi juga membaginya ke dalam beberapa tahapan yaitu:[5]

1. Fase pertama, yang disebut dengan fase "sebelum take off" yaitu ketika pendirian beberapa lembaga keuangan modern. Dalam fase ini juga diberikan perhatian penuh terhadap penerbitan dan publikasi litertur klasik ekonomi Islam. Dalam fase ini muncul beberapa tokoh yang menjadi perintis.
2. Fase kedua, disebut dengan fase "*take off*" dimana beberapa tulisan tentang ekonomi Islam telah dimunculkan terutama dengan penggunaan istilah "*perspektif Islam*". Fase ini merupakan hasil dari persentuhan dengan pemikiran ekonomi dunia Barat.
3. Fase ketiga ini ditandai dengan munculnya personal individu yang terlibat dari gerakan pengambangan ekononomi Islam. Fase ini sering disebut dengan "*dorongan kuat*".
4. Fase terakhir adalah dimana institusi ekonomi Islam melakukan kemitraan untuk melakukan pengambangan. Periode ini adalah masa rekonstruksi dan pengenalan terhadap pemikiran ekonomi Islam.

Lokomotif ekonomi Islam adalah lembaga keuangan Islam. Lembaga ini diharapkan mampu menarik gerbong lain seperti hukum, politik, atau pendidikan ke dalam sistem yang lebih luas. Perkembangan

[4] Muḥammad Nejātullah S{id{d{iqi, "Islamic Economic Thought: Foundation, Evolution and Needed Direction," dalam Abul Hasan M. Sadeq and Aidit Ghazali (ed.), *Reading in Islamic Thought* (Kuala Lumpur: Longman Malaysia, 1992), 14-32.

[5] Abdul Azim Islahi dalam makalah "Thirty Years of Research on History of Islamic Economic Thought: Assessment and Future Directions, (t.t)

lembaga keuangan Islam menjadi sebuah fenomena yang tidak dapat dibendung lagi. Kendati sampai saat ini, banyak kritikan dan permasalahan yang masih melingkupi bidang ini, namun arah perkembangannya pada masa mendatang terlihat cukup prospektif.

Oleh karena, dalam upaya pengembangan kajian ekonomi Islam termasuk juga pegembangan lembaga keuangan Islam, maka diperlukan berbagai pengembangan teori dan aplikasi yang merupakan hasil dari pemikiran para ahli atau pihak-pihak yang terlibat di dalamnya. Kalangan yang harus terlibat adalah akademisi, praktisi/pebisnis, pemangku kebijakan dan masyarakat luas. Pengembangan kajian ekonomi Islam atau lembaga keuangan Islam akan menjadi sulit tanpa proses terus-menerus dari semua pihak yang terlibat

Untuk itu, diperlukan upaya-upaya yang serius untuk menggali dan mengembangkan pemikiran para ahli terkait ekonomi Islam, baik terkait dengan lembaga keuangan maupun kajian lainnya.

Salah satu tokoh yag menarik untuk diteliti adalah Rodney Wilson yang merupakan akademisi berkebangsaan Ingegris. Kendati sebagai orang Eropa, namun Rodney memiliki ketertarikan yang kuat terthadap ekonomi Islam. Ini bisa dilihat dari berbagai karya yang telah beliau hasilkan.

Untuk itu, peneliti tertarik untuk mengangkat pemikirannya dalam sebuah penelitian kepustakaan dengan judul "**PEMIKIRAN RODNEY WILSON TENTANG EKONOMI ISLAM**".

B. Rumusan Masalah

Penelitian ini bertujuan menggali dan mengelaboasi pemikiran Rodney Wilson terkait dengan ekonomi Islam. Rumusan masalahnya adalah:

1. Bagaimana pemikiran Rodney Wilson terkait dengan ekonomi Islam
2. Bagaimana signifikansi pemikiran tersebut dalam kajian ekonomi Islam kontemporer

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui bagaimana pemikiran ekonomi Islam yang dikemukakan oleh Ridney Wilson
2. Untuk mengetahui signifikansi pemikiran Rodney Wilson dalam kajian ekonomi Islam kontemporer.

D. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan dengan menggunakan literature.[6]

1. Data dan Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah karya-karya baik yang ditulis oleh Rodney Wilson ataupun karya-karya lain yang relevan dengan penelitian ini.

2. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini akan dilakuan dengan melakukan identifikasi wacana dari berbagai buku, makalah atau artikel, majalah, jurnal, termasuk juga situs internet, ataupun informasi lainnya yang berhubungan dengan pemikiran ekonomi Rodney Wilson untuk mencari hal-hal yang mendukung atau variabel yang berupa catatan atau transkip lainnya. Langkah-langkah dirumuskan sebagai berikut:

   a. Peneliti melakukan pengumpulan data terlebih dahulu
   b. Penelitian kemudian melakukan analisis terhadap data yang telah dimiliki

3. Analisis Data

Data yang telah dikumpulkan kemudian dianalisis dengan metode deskriptif dan *content analysis*

[6] M Iqbal Hasan, *Pokok-Pokok Materi Metodologi Penelitian Dan Aplikasinya*, (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2002), hal. 11

E. Riwayat Hidup dan Karya

Rodney Wilson lahir di Belfast pada tahun 1946. Selain merupakan professor di Durham University, Inggeris, ia juga merupakan visiting professor di Qatar Faculty of Islamic Studies, Universities of Kuwait, Paris dan International University of Japan. [7]

Ia memiliki minat dalam bidang Ekonomi dan keuangan Islam, politik ekonmomi di Timur Tengah dan politik ekonomi bidang minyak dan gas.

Sampai saat ini, dia telah menghasilkan karya-karya yang cukup banyak baik dalam bentuk buku, editor, jurnal maupun kontributor dalam essay ilmiah. Di antaranya karyanya adalah:[8]:

1. El Ashker, Ahmed & **Wilson, Rodney** (2006). *Islamic Economics: A Short History*. Leiden and Boston: Brill.
2. **Wilson, Rodney** , Al-Salamah, Abdullah, Malik, Monica & Al-Rajhi, Ahmed (2004). *Economic Development in Saudi Arabia*. London and New York: RoutledgeCurzon.
3. **Wilson, Rodney** (1997). *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought*. London: Macmillan.
4. **Wilson, Rodney** & Iqbal, Munawar (2005). Islamic Perspectives on Wealth Creation. New York: Edinburgh University Press and Columbia University Press (Editor).
5. Clement, Henry & **Wilson, Rodney** (2004). The Politics of Islamic Finance. Edinburgh and New York: Edinburgh University Press and Columbia University Press.
6. Wilson, R. (2007). Review Article: Islam and Terrorism. *British Journal of Middle Eastern Studies* **34** (2): 203-213. (Reviewer)
7. **Wilson, Rodney J.A.** (2007). 'Global Islamic capital markets: review of 2006 and prospects for 2007'. (07/05) (working paper).
8. **Wilson, Rodney J.A.** (2007). 'Islamic Asset Management'. (01).

[7] http://www.inceif.org/faculty-members/emeritus-prof-rodney-wilson-2 diakses tanggal 2 September 2015

[8] https://www.dur.ac.uk/research/directory/staff/?mode=staff&id=498 diakses tanggal 3 September 2015

9. **Wilson, Rodney** (2011). 'Approaches to Islamic Banking in the Gulf'. In Gulf Financial Markets. Woertz, Eckart Gulf Research Centre. 221-238 (Contributor).
10. **Wilson, Rodney** (2010). 'Economy'. In A Companion to Muslim Ethics. Sajoo, Amyn B I.B. Tauris. 131-150.
11. **Wilson, Rodney** (2010). 'Introduction'. In Islamic Finance: Inovation and Authenticty. Ali, S. Nizam Harvard Law School. 1-17.
12. **Wilson, Rodney** (2009). 'Islam'. In Handbook of Economics and Ethics. Peil, Jan & Van Staveren, Irene Edward Elgar. 283-290.
13. **Wilson, Rodney** (2006). 'Saudi Arabia's role in the global economy'. In Globalisation and the Gulf. Fox, John W., Mourtada-Sabbah, Nada & al-Mutawa, Mohammed London: Routledge. 165-179.
14. **Wilson, Rodney** (2005). 'The Implications of Globalisation for Islamic Finance'. In Poverty in Muslim Communities and the New International Economic Order. Iqbal, Munawar & Ahmed, Habib Hampshire: Palgrave. 27-44.
15. **Wilson, Rodney** (2004). 'Capital Flight through Islamic Managed Funds'. In The Politics of Islamic Finance. Henry, Clement M. & **Wilson, Rodney** Edinburgh: Edinburgh University Press. 129-152.
16. **Wilson, Rodney** (2004). 'The development of Islamic economics: theory and practice'. In Islamic Thought in the Twentieth Century. Taji-Farouki, Suha & Nafi, Basheer M. London and New York: I.B.Tauris. 195-222.
17. **Wilson R** in Hannah Carter and Anoushiravan (eds) (2004). Economic relations between the GCC and South and South East Asia. In **Wilson R** in Hannah Carter and Anoushiravan (eds) London and New York: RoutledgeCurzon. 103-118.
18. **Wilson, Rodney** (2003). 'Good international governance: implications for Saudi Arabia's political economy'. In Good Governance in the Middle Eastern Oil Monachies. Najem, Tom Pierre & Hetherington, Martin London: RoutledgeCurzon. 85-101.
19. **Wilson R** (2002). 'The challenges of the global economy for Middle Eastern governments'. In Globalization and the Middle East: Islam, Economy, Society and Politics. Dodge, Toby & Higgott, Richard London: Royal Institute of International Affairs. 188-208.

20. **Wilson, Rodney** (1998). Economic Aspects of Arab Nationalism. In **Wilson R** Demise of the British Empire in the Middle East: Britain's Responses to Nationalist Movements, 1943-55 (Frank Cass) 64 - 78:

21. **Wilson, Rodney** (2010). 'Islamic Banking in the United Kingdom'. In Islamic Banking and Finance in the European Union. Kahn, M. Fahim & Porzio, Marzio Edward Elgar. 212-221.

22. **Wilson, Rodney** (2010). 'Strategic Choices for Islamic Banks in Service Provision for Home and Overseas Markets'. In Islamic Investment Banking: Emerging Trends, Developments and Opportunities. Jaffer, Sohail Euromoney. 33-46.

23. **Wilson, Rodney** (2009). 'Shariah Compliant Private Equity Finance'. In Islamic Wealth Management. Jaffer, Sohail Euromoney. 399-412.

24. **Wilson, Rodney** (2009). 'Shariah Governance for Islamic Financial Institutions'. *Journal of Islamic Finance* **1**(1): 59-75.

25. **Wilson, Rodney** (2008). 'Development and Spread of Islamic Banking'. *Orient: Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur des Orients* **49**(3): 12-24.

26. **Wilson, Rodney** (2008). 'Innovation in the Structuring of Islamic Sukuk Securities'. *Humanomics* **24**(3): 170-181.

27. **Wilson, Rodney** (2008). 'Islamic Economics and Finance'. *World Economics* **9**(1): 177-195.

28. **Wilson, Rodney** (2006). 'Islam and Business'. *Thunderbird International Business Review* **48**(1): 109-123.

29. **Wilson, Rodney** (2006). 'Islam et Capitalisme Reconsideres'. *Maghreb Machrek* **187**: 29-44.

30. Yusoff, Remali & **Wilson, Rodney** (2005). 'An Econometric Analysis of Conventional and Islamic Bank Deposits in Malaysia'. *Review of Islamic Economics* **91**(1): 31-49.

31. **Wilson, Rodney** (2005). 'Determinants and consequences of Iraq's troubled history: a review of eight contemporary books on Iraq'. *British Journal of Middle Eastern Studies* **32**(2): 241-248.

32. **Wilson, Rodney** & Bosbait, Mohammed (2005). 'Education, School to Work Transitions and Unemployment in Saudi Arabia'. *Middle Eastern Studies* **41**(4): 533-546.

33. **Wilson, Rodney.** (2002). 'Arab government responses to Islamic finance: the cases of Egypt and Saudi Arabia'. *Mediterranean Politics* **7**(3): 143-163.

34. **Wilson, Rodney** (1998). The Contribution by Economists to Middle Eastern Studies (1973-1998). *British Journal of Middle Eastern Studies* **25**(2): 235-246.

35. **Wilson, Rodney** (1998). The Contribution of Mohammad Baqir al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought. *Journal of Islamic Studies* **9**(1): 46-59.

F. Pokok-Pokok Pikiran

Pemikiran Rodney Wilson mengenai ekonomi Islam dapat ditemukan dalam beberapa beliau seperti: dalam *Islamic Economics: A Short History* (2006). *Economic Development in Saudi Arabia* (2004), *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (1997), Islamic Perspectives on Wealth Creation (2005), The Politics of Islamic Finance (2004).

G. Terkait dengan Ekonomi, Etika dan Agama

Rodney Wilson dalam bukunya *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (1997) menjelaskan panjang lebar mengenai pandangan agama-agama terkait dengan ekonomi. Menariknya, dia mencoba mencari titik temu antara Abrahamic religions yaitu Islam. Yahudi dan Nasrani. Dia terlihat mencoba memfaislitasi dialog inter- agama terkait dengan moral dan perhatian ekonoi dari sebuah masyarakat modern. Dalam bukunya ini ada beberapa point yang bisa dicermati yaitu:[9]

1. Hubungan erat antara aktifitas manusia di dunia dan ganjaran mereka di akhirat dijelaskan oleh ketiga agama samawi ini. ketiga agama menurutnya mencoba menjelaskan aktfitas ekonomi dalam kerangka aktifitas suci. Dari tela'ahan yang dilakukannya, Rodnye

[9] Review terhadap bukunya ini diberikan oleh Syed Nawab Haider Naqvi dalam jurnal JKAU: Islamic Economics, 2000), Vol 12, hal. 69-73

berkesimpulan bahwa ajaran dari ketiga agama ini memiliki titik temu bahwa manusia tidak boleh dikendalikan oleh upaya mementingkan diri sendiri dalam kehidupan dunia ini. Manusia harus menghilangkan sifat serakah. Dari ketiga agama ini, Rodney memandang bahwa agama Islam memiliki definisi yang lebih eksplisit terkait sikap ini seperti yang dijelaskan dalam ayat surat al-Hasyr ayat 9: dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka Itulah orang orang yang beruntung". Atau surat Al-Lail ayat 18, "Yang menafkahkan hartanya (di jalan Allah) untuk membersihkannya". Menurutnya, ayat ini mendorong manusia supaya bersifat moderat antara kepentingan dirinya dan masyarakat.

2. Ide dasar dari agama-agaa samawi bahwa kekayaan itu milik Tuhan dan manusia hanya merupakan pemegang amanah dari Tuhan. Manusia diberikan hak untuk mengelolanya namun selalu dibatasi dengan ketentuan dari Tuhan sebagai pemilik kekayaan. Namun, ada perbedaan ketiga agama terkait prilaku ekonomi yang yang dilakukan manusia sebagai pemegang amanah tuhan ini. MEnurut Rodney, posisi agama Yahudi terlihat pada posisi egaliter dimana Yahudi menafsirkan kepemilikan Tuhan ini sebagai legitimisasi hak kepemilikan, meskipun kepemilikan itu tidak bersifat absolute kepada individu manusia atau suku-suku. Agama Kristen memandang bahwa manusia meskipun bertanggung jawab kepada Tuhan memiliki kebebesan untuk berkreasi dengan kemampuan yang mereka miliki terhadap harta tersebut. Agama Islam memandang menekankan tentang kepemilikan relative atas semua harta yang dimiliki manusia seperti dijelaskan dalam surat Al-Hadid ayat 7: Maka orang-orang yang beriman di antara kamu dan menafkahkan (sebagian) dari hartanya memperoleh pahala yang besar.

3. Dari ketiga agama ini ada kesamaan mengenai kewajiban orang kaya terhadap orang miskin. Menurut Yahudi, merupakan kewajiban sosial seorang individu untuk menolong orang miskin. Agama Kristen mememeirntahkan orang kaya untuk menolong orang miskin yang merupakan milik Kerajaan Tuhan, tanpa lebih lanjut menjelaskan apakah orang miskin itu memiliki hak atas kekayaan yang dimiliki oleh orang kaya. Agama Islam dipandang oleh Rodney memiliki konsep yang lebih jelas dengan menyatakan bahwa orang miskin memiliki hak dalam kekayaan yang dimiliki oleh orang kaya

seperti dijelaskan dalam surat Al-MA'arij ayat "Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu, Bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta).

4. Terkait dengan riba. Rodney menyatakan bahwa agama-agama samawi memiliki larangan yang tegas terkait Riba. Ketiga agama mengutuk riba. Menariknya, ia mencermati fenomena bahwa umat Yahudi saat ini terlihat tidak begitu memperhatikan larangan ini. Menurutnya, faktor ini disebabkan karena banyak dari para banker dunia adalah keturunan Yahudi. Agama Islam memiiki posisi yang sangat eksplisit dalam laragan riba ini. adanya larangan ini pula yang merupakan karakter dari sistem ekonomi Islam.[10]

H. Terkait Perkembangan Ekonomi Islam

Dalam karyanya *Islamic Economics: A Shirt History,* Rodney Wilson menjelaskan panjang lebar mengenai perkembangan sejarah pemikiran ekonomi Islam dari masa ke masa. Di mulai sejak masa Rasulullah, sahabat, Bani Umayyah, Abbasiyah sampai kepada Turki USmani, Safawi dan Mongol. Pemikirannya tentang ekonomi Islam dikupas banyak di dalam karya ini.

Menurut Rodney Wilson, ekonomi Islam merupakan sebuah fenomena menarik dan kendati masa lalu Islam begitu cemerlang dalam pemerintahan dan bidang ekonomi, namun bukti-bukti sejarah tersebut harus disikapi dengan hati-hati. Hal ini dikarenakan, ada distorsi dalam sejarah. Selain itu, diperlukan upaya untuk memisahkan hal-hal yang tidak diperlukan pada masa sekarang. Namun, yang jelas, menurutnya sejarah Islam memiliki bukti yang kuat bahwa Islam memiliki kemampuan untuk menyediakan sebuah model normatif dan praktis yang bisa diterapkan.[11]

---

[10] Rodney Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (MAcmilan: New London and York University Press, 1997), hal. 124-125

[11] Ahmed el-Ashker, *Islamic Economics: A Short History* (Brill: Leiden, 2006), 400

Rodney mengemukan sebuah argumen bahwa beberapa konsep ekonomi Islam cukup komprehensif dibandingkan dengan konsep yang dimiliki agama Yahudi atau Kristen. Rodney memngambil contoh tentang konsep kekayaan. Menurutnya, agama Yahudi memerintahkan bahwa merupakan kewajiban sosial masyarakat untuk menolong orang miskin. Agama Kristen mendorong orang kaya untuk menolong orang miskin. Menariknya, Islam selain mendorong untuk menolong orang miskin, namun menyatakan bahwa dalam harta orang kaya terdapat hak-hal orang miskin. Hal ini berbeda dengan apa yang dimuat dalam ajaran Kristen atau Yahudi.[12] Perbedaan ini menunjukkan bahwa Islam memiliki ajaran ekonomi yang lengkap.

Menurutnya, untuk merancang masa depan ekonomi Islam diperlukan langkah-langkah konkret dan terarah. Untuk menyambungkan masa sekarang dengan masa depan, maka ada 3 (tiga) hal yang harus diperhatikan: [13]

1. Pada tataran konsep. Dibutuhkan upaya untuk mengekstrak konsep-konsep ekonomi bahkan sebuah terminology baru dari sumber syariah.
2. Pada tataran diskusi yang bersifat non-apologis terhadap aplikasi ekonomi Islam saat ini khususnya dalam hal operasional perbankan Islam, keuangan negara dan hubungannya dengan keuangan global.
3. Bukti-bukti empiris and lapangan kajian masih sedikit dilakuan.

Menurutnya, selama ini upaya yang dilakukan oleh ekonomi Islam terlihat cukup berhasil kendati masih banyak hal yang harus diperbaiki. Upaya yang dilakukan oleh ekonomi Islam untuk menunjukkan beberapa hal seperti:

1. Bahwa ekonomi Islam mampu mengakomodasi ide-ide ekonomi konvensional dalam kerangka Islam sehingga istilah perspektif merupakan hal yang lazim.

---

[12] Rodney Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (MAcmilan: New London and York University Press, 1997), hal. 121-123

[13] Ahmed el-Ashker, *Islamic Economics: A Short History* (Brill: Leiden, 2006), 400

2. Ekonomi islam bisa menjadi alternative realistis untuk kebijakan public pada tingkat makro jika pemerintah berkenan mengislamkan sistem ekonominya.

Hal terpenting yang harus dilakukan para ekonomi Islam adalah memastikan bahwa konsep ekonomi Islam mampu dihasilkan dari ajaran Islam yang murni yaitu Alquran dan hadis. Ia mengamati fenomena ketika pembahasan mengenai pengendalian harga dilakukan, ekonm Islam tidak terlihat memasukkanunsur hisbah dalam pembahasan mereka. Padahal, seharusnya, ekonom Islam tidak perlu takut untuk melepaskan ikatan dari konsep ekonomi konvensional.

Rodney Wilson menyatakan bahwa Islam memiliki ajaran-ajaran yang komprehensif yang mencakup bidang keuangan seperti perbankan, pembiayaan publik, bahkan asuransi. Menurutnya banyak orang Islam memandang sistem ekonomi Islam merupakan alternatif atas sistem ekonomi kapitalis, sosialis dan komunis. Jadi, walaupun konsep ekonomi Islam dikritik karena dianggap belum memiliki konsep yang begitu jelas, namun kritik ini juga sebenarnya dapat ditujukan kepada ekonomi neo klasik dan marxisime.[14]

Ia juga mencermati bahwa ada "*sindrom persepektif Islam*" yaitu gejala bahwa banyak penggunaan istilah ekonomi Islam ketika dikaitkan dengan ekonomi barat selalu menggunakan istilah perspektif Islam." Hal ini menurutnya tidak baik. Seharusnya ekonom Islam bisa tampil percaya diri menggunakan istilah yang lahir dari ajaran Islam sendiri.

Berdasarkan perspektif sejarah di atas, maka lahirnya ekonomi Islam kontemporer tidak lain adalah keberlanjutan dari pemikiran-pemikiran ekonomi para tokoh Islam yang pernah ada sekaligus mengisi kekosongan dan merevisi distorsi yang ada dalam kajian ekonomi neoklasik. Upaya yang dilakukan ekonom Islam saat ini bisa diibaratkan seperti apa yang pernah dilakukan oleh ilmuwan muslim klasik ketika saat itu mereka memilah dan memilih dan kemudian mentransfer bahkan mensintesiskan berbagai filsafat Yunani ke dalam pemikiran

[14] Rodney Wilson, *Economics, Ethics and Religion: Jewish, Christian and Muslim Economic Thought* (Macmillan: London and New York University Press, 1997), hal. 136.

Islam.[15] Demikianpun, menurut Rodney Wilson kecendrungan yang terjadi dalam perkembangan ekonomi Islam modern adalah banyaknya tulisan tokoh ekonomi Islam yang menggunakan ungkapan ”dilihat dari perspektif Islam” untuk membandingkan sebuah konsep atau teori dari ekonomi neoklasik. Menurutnya, seharusnya para ekonom Islam saat ini lebih mampu menemukan konsep asli dari ajaran Islam sendiri. Wilson memang tidak menolak penggunaan metode komparasi dengan konsep ekonomi neoklasik, namun ekonom Islam seharusnya mulai memikirkan konsep-konsep baru yang lahir dari Islam sendiri. Tugas ini memang sulit terlebih lagi karena tokoh ekonomi Islam banyak berlatar belakang pendidikan ekonomi Barat sehingga sulit bagi mereka melepaskan diri dari ikatan Barat. Demikianpun, menurut Wilson hal tersebut bukan mustahil dilakukan.[16]

Ia memberikan argumen ketika para ulama muslim dahulu menggunakan istilah seperti “*Kasab*” “*Mal,*” ”*Kharaj*,” dll, mereka tidak merasa perlu menggunakan istilah persepektif Islam.” Mereka terlihat percaya diri menggunakan istilah tersebut tanpa takut perlu dikaitkan dengan istilah dari budaya lain.

Jika dikaitkan dengan mazhab ekonomi Islam, maka Rodney terlihat mendukung adanya sebuah identitas tersendiri dari ekonomi Islam, kendati ia tidak mengemukan mazhab tersendiri.

Adiwarman A. Karim mengelompokkan mazhab ekonomi Islam ke dalam 3 (tiga) mazhab yaitu, 1. Mazhab Baqir Sadr, 2. Mazhab Mainstream dan mazhab 3. Alternatif Kritis.[17]

Mazhab Baqīr al-Sa◎r dipelopori oleh Ba<qir al-S{adr dengan bukunya *Iqtis{a<duna<* (Ekonomi Kita). Mazhab ini berpendapat bahwa ilmu ekonomi (*economics*) tidak pernah dapat sejalan dengan Islam. Keduanya tidak akan pernah dapat disatukan karena berasal dari filosofi yang saling kontradiktif. Menurut mazhab ini, perbedaan filosofi ini berdampak pada perbedaan cara pandang keduanya dalam melihat

---

[15] Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam* (Malang: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya, 2007), hal. 157-158.

[16] Ahmed el-Ashker, *Islamic Economics: A Short History* (Brill: Leiden, 2006), 401.

[17] Adiwarman Azwar Karim, *Teori Mikro Ekonomi Islami* (Jakarta: Karim Businnes Counsulting, 2003), hal. 30-33.

masalah ekonomi. Mazhab ini juga menyaatakan bahwa Islam tidak mengenal adanya sumber daya yang terbatas.

Berbeda dengan mazhab Baqir Sadr, mazhab *mainstream* merupakan mazhab dominan atau arus utama. Mazhab ini berbeda pendapat dengan mazhab Baqir Sadr. Mazhab ini menyetujui konsep bahwa permasalahan ekonomi memang muncul karena keterbatasan sumber daya (*limited resources*) yang dihadapkan pada keinginan manusia yang tidak terbatas (*unlimited wants*) misalnya total permintaan dan penawaran beras di seluruh dunia memang berada pada titik ekuilibirium, namun pada tempat dan waktu tertentu mungkin saja terjadi kelangkaan sumber daya. Permasalahan ini sering terjadi misalnya perbedaan antara suplai beras di Ethiopia dan Bangladesh dibandingkan dengan di Thailand. Jadi, keterbatasan sumber daya memang ada bahkan diakui oleh Islam. Dalil yang menunjukkan hal ini adalah surat al-Baqarah ayat 155. Tokoh-tokoh mazhab ini di antaranya M. Umer Chapra, M.A. Mannan, M. Nejātullah Siddiqi, Khurshid Ahmad. Mayoritas tokoh ini bekerja di *Islamic Development Bank* (IDB). Mereka adalah para doktor di bidang ekonomi yang belajar dan mengajar di universitas-universitas Barat.

Sedangkan mazhab kritis berpendapat bahwa analisis kritis harus dilakukan terhadap sosialisme, kapitalisme, maupun ekonomi Islam. Mereka yakin bahwa ajaran Islam pasti benar, namun ekonomi Islam belum tentu benar karena merupakan hasil tafsiran manusia atas al-Quran dan hadis, sehingga nilai kebenarannya reltif. Teori-teori yang diajukan oleh ekonom Islam harus selalu diuji kebenarannya sebagaimana juga yang dilakukan terhadap ekonomi konvensional. Kendati memberikan kritik yang cukup tajam, mazhab kritis tidak memberikan model aplikatif sebagaimana dikemukakan oleh 2 (dua) mazhab sebelumnya. Mazhab alternatif dipelopori oleh Timur Kuran yang mengkritik kedua mazhab sebelumnya.

Pandangan tentang pentingnya ekonom Islam memiliki keunikan pemikiran dan konsep pada dasarnya pernah dicetuskan para tokoh Islam. Misalnya, Ziauddin Sardar yang mengemukan pendapat bahwa upaya Islamisasi pengetahuan (*islamization of knowledge*) yang dijadikan acuan bagi pemikiran ekonomi Islam tidak lain hanyalah merupakan upaya mem-barat-kan Islam (*westernization of Islam*). Akibatnya, ekonomi Islam terjebak ke dalam paradigma ekonomi Barat. Menurutnya, Islam memiliki ajaran ekonom Islam tersendiri dan bersifat universal. Ekonomi Barat seharusnya merupakan bagian dari ekonomi Islam dan bukan

sebaliknya. [18]

Demikian pula, Masudul Alam Choudry juga memberikan kritik terhadap gagasan ekonomi Islam sebagai sebuah gagasan ekonomi yang terlalu tergantung kepada ekonomi Barat. Menurutnya, ekonom Islam sudah seharusnya mengembangkan metodologi ekonomi *mainstream* sehingga tidak lagi tergantung kepada Barat.

Terkait kritikan terhadap ekonomi Islam, para kalangan akademisi bisa dikategorikan ke dalam beberapa kelompok. Adnan Mustafa A. Sabri mengelompokkan kritik terhadap ekonomi Islam menjadi 2 (dua) kelompok, yaitu (1) kritik yang berasal dari internal Islam dan (2) kritik yang berasal dari non Islam. Untuk kritik yang dari non Islam, juga dapat dibedakan antara kritik yang bernada simpatik dan kritik non simpatik (tendensius).[19] Adapun yang termasuk ke dalam kelompok pertama yaitu kritik yang berasal dari internal Islam antara lain: Javed Akbar Ansari[20], Ziauddin Sardar,[21] Mausudul Alam Choudry, dan Sayyed Vali

---

[18] Ziauddin Sardar, "Reformist Ideas and Muslim Intellectuals: The Demands of the Real World", dalam Abdullah Omar Naseef (ed.), *Today's Problems, Tomorrows Solutions: The Future Structure of Muslim Societies* (London: Mansel Publishing Ltd, 1988), hal. 166.

[19] Pembagian ini dilakukan oleh Adnan Mustafa Sabri dalam bukunya "Critiques of Islamic Economics An Assessment Of Some Major Themes, With Special Focus on The Writings of Timur Kuran" pada Departement Theology, School of Historical Studies, Universitas Birmingham, 1999.

[20] Javed Akbar Ansari mengemukan kritiknya bahwa ekonomi Islam tidak lain hanyalah upaya mereformasi kapitalisme dan bukan menunjukkan Islam sebagai sebuah peradaban yang berbeda dari kapitalis. Akibatnya, upaya ini akan berakibat pada adanya pengakuan Islam terhadap etika kapitalis berupa sikap serakah, persaingan, mengagungkan materi dan kebebasan. Selain itu, ekonomi Islam hanya akan berupaya untuk melakukan maksimisasi utilitas padahal hal ini bukan merupakan tujuan pelaku ekonomi pada periode Nabi. Lihat, J. A. Ansari, "The Poverty of Islamic Economics iii", dalam *The Universal Message* (Karachi: Pakistan, 1990), 11(9), hal. 7.

[21] Ziauddin Sardar juga mengemukakan pendapat bahwa upaya Islamisasi pengetahuan (*islamization of knowledge*) yang dijadikan acuan bagi pemikiran ekonomi Islam tidak lain hanyalah merupakan upaya mem-barat-kan Islam (*westernization of Islam*). Akibatnya, ekonomi Islam terjebak ke dalam paradigma ekonomi Barat. Menurutnya, Islam memiliki ajaran ekonom Islam tersendiri dan bersifat universal. Ekonomi Barat seharusnya merupakan bagian dari ekonomi Islam dan bukan sebaliknya. Lihat, Ziauddin Sardar, "Reformist Ideas and Muslim Intellectuals: The Demands of the Real World", dalam Abdullah Omar Naseef (ed.), *Today's Problems, Tomorrows Solutions: The Future Structure of Muslim Societies* (London: Mansel Publishing Ltd, 1988), 166.

Reza Nasr.[22]

Berdasarkan pembagian di atas, maka Rodney Wilson bisa dikategorikan sebagai kritikus yang berasal dari luar Islam namun bersifat simpatik bahkan sangat mendukung. Dukungan ini ditunjukkannya dengan karya-karya yang ditulisnya terkait ekonomi Islam.

I. Terkait Perkembangan Lembaga Keuangan Islam

Perbankan dan keuangan Islam merupakan fenomena yang menarik untuk diamati. Perbankan Islam merupakan alternatif terhadap perbankan konvensional yang berbasis bunga (*interest*). Pencetus perbankan Islam berpendapat bahwa sistem ribawi merupakan biang kerusakan sistem ekonomi modern.[23] Sistem ini telah masuk ke semua bidang keuangan dunia. Oleh karena itu, tawaran untuk mengganti sistem ribawi adalah dengan menggunakan sistem keuangan Islam. Sistem keuangan Islam ini tidak saja akan menghilangkan unsur riba, namun juga dapat menghilangkan berbagai praktik keuangan yang dilarang seperti perjudian, spekulasi, maupun penipuan karena lembaga keuangan Islam beroperasi sesuai prinsip-prinsip Islam.

Menurut Munawar Iqbal, perhatian terhadap sektor perbankan Islam sangat penting dilakukan mengingat bahwa perbankan memainkan peran penting dalam kegiatan ekonomi masyarakat berupa fungsi intermediasi dan pelayanan lainnya. Menurutnya, dalam sejarah Islam, fungsi intermediasi memang belum begitu dominan dilakukan karena biasanya yang terjadi adalah pembiayaan langsung (*direct finance*) dimana seorang pemodal (*sahib al-mal*) langsung mencari si pengguna uang (*mudarib*) dengan sistem bagi hasil. Kendati model ini

[22] Sedangkan Sayyed Vali Reza mengemukan kritiknya terhadap ekonom Islam yang dianggapnya hanya memperhatikan aspek sekunder berupa pendirian lembaga keuangan bebas bunga. Padahal seharusnya ekonom Islam mengembangkan landasan filosofis paradigma ekonomi Islam. Akibatnya, ekonomi Islam menjadi kehilangan arah. Lihat, Sayyed Vali Reza Nasr, *Islamization of Knowledge: A Critical Overview, International Institute of Islamic Thought* (Islamabad, 1992) 17. Lihat juga, http://www.financeinislam.com/article/1_36/1/272, diakses tanggal 1 Maret 2015.

[23] Mābid al-Jarhi menyatakan dunia Barat telah bergelut dengan bunga. Sejumlah besar hutang diperdagangkan setiap hari di pasar keuangan melebihi dari *Gross Domestic Products* (GNP) negara-negara. Sayangnya, selama ini pula kondisi ini dianggap benar. Lihat, Mabid al-Jarhi, *Islamic Finance: An Efficient & Equitable Option* (Saudi Arabia: IRTI, t.t), 4

dikenal dominan dalam periode Islam awal, namun juga ditemukan praktik-praktik dimana seseorang mengumpulkan dana dari seorang pemodal dan menyalurkannya kepada pengguna dana tersebut. Oleh karena itu, dalam sejarah Islam juga dikenal institusi *suftajah* (transfer uang). Profesi ini disahkan oleh para ulama.[24] Selain *suftajah* juga dikenal istilah *naqid*, *jihbiz* dan *sarraf,* atau orang-orang yang memiliki keahlian untuk meneliti kadar mata uang logam karena saat itu beredar logam-logam yang memiliki perbedaan kadar berat. Selain itu, mereka juga melakukan fungsi menerima simpanan, melakukan intermediasi dan penyaluran dana.[25] Perbedaan *jihbiz* dengan perbankan terletak pada aspek pengelolaannya dimana *jihbiz* dikelola oleh individu sedangkan perbankan dilakukan oleh institusi.

Perbankan Islam kontemporer harus diawasi secara ketat. Kendati demikian, ada perbedaan pengawasan antara satu negara dengan negara lainnya. Terkait peraturan perundang-undangan dan pengawasannya, maka dapat dilihat dalam tabel di bawah ini:

[24] Dalam fikih dikenal istilah *mud{a<rib yud{a<rib* yaitu seseorang yang memobilisasi dana orang lain berdasarkan pola bagi hasil dan kemudian menyalurkannya ke pengguna lain dengan pola bagi hasil. Lihat, Munawar Iqbal, *Thirty Years of Islamic Banking, History, Pefomance and Prospects* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 18.

[25] Adiwarwan A. Karim, *Bank Islam: Analisis Fiqih dan Keuangan* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2004), 20.

Tabel 1.1

Sistem Pengawasan dan Model Perbankan Islam di Negara-Negara Muslim

No	Negara	Sistem Pengawasan dan Fitur Penting
1.	Bahrain	1. Di bawah pengawasan Bahrain Monetary Agency (BMA). 2. BMA mengatur bank komersial dan bank investasi (perusahaan sekuritas) dan asuransi di bawah satu divisi terpisah. 3. Menerapakan sistem perbankan ganda (*dual banking system*). 4. Menggunakan Basel. 5. Adanya 4 (empat) kelompok bank Islam yaitu: 1. Bank Islam Komersial, 2. Bank Investasi Islam, 3. Bank Islam Offshore, 4. Unit Syariah (*Islamic Windows*) di bank konvensional. 6. Adanya pengawasan terpadu. 7. Mengadopsi standar akuntansi internasional. 8. Semua bank Islam memiliki dewan pengawas syariah. 9. Sesuai dengan standar AAOIFI. 10. Simpanan Investasi (*investement deposit*), *current* account, dan alokasi modal harus dijelaskan. 11. Adanya manajemen likuiditas. 12. Sistem campuran antara Islam dan konvensional.
2.	Gambia	1. Di bawah pengawasan Bank Sentral Gambia (CBG). 2. Memiliki undang-undang perbankan Islam. 3. Sistem perbankan ganda (*dual bank*ing). 4. Masih perlu adanya divisi syariah terpisah di Bank Sentral. 5. Menggunakan Basel. 6. Standar akuntasi belum jelas.

3.	Indonesia	1. Di bawah pengawan Bank Sentral of Indonesia (BI). 2. Memiliki direktorat Perbankan Syariah di Bank Indonesia, Direktorat Pembiayaan Syariah di Departemen Keuangan, dan berbagai biro di Badan Pengawas Pasar Modal (Bapepam). 3. Memiliki Undang-Undang Perbankan Syariah (UU No 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Islam). 4. Diperbolehkannya unit syariah. 5. Pengawasaan terpadu. 6. Menggunakan Basel. 7. Menggunakan standar akuntansi internasional. 8. Adanya dukungan aktif dari pemerintah untuk mengembangkan perbankan syariah.
4.	Iran	1. Di bawah pengawasan Bank Sentral Iran (Bank Jumhuri Islam Iran). 2. Semua bank adalah sektor publik. 3. Pengawasan dan pengaturan bank sangat dipengaruhi oleh kebijakan moneter dan fiskal pemerintah. 4. Sistem bank tunggal (*single islamic banking system*) di bawah pengaturan UU Bank Bebas Bunga tahun 1983. 5. Jenis-jenis pembiayaan ditentukan oleh undang-undang. 6. Penggunaan Basel dan standar akuntansi internasional. 7. Tidak ada dewan pengawas syariah khusus di bank. 8. Menggunakan metode pengawasan *onsite* dan *offsi*te. 9. Bank dan asuransi diawasi oleh peraturan yang berbeda.

5.	Yordania	1. Di bawah pengawasan Bank Sentral Yordan (Central Bank of Jordan). 2. Divisi terpisah antara perbankan dan perusahaan sekuritas. 3. Memiliki undang-undang perbankan. 4. Sistem perbankan ganda (*dual banking sys*tem) 5. Pengawasan terpadu. 6. Menggunakan Basel. 7. Menggunakan standar AAOIFI.
6.	Kuwait	1. Di bawah pengawasan Sentral Bank of Kuwait (CBK). 2. CBK mengawasi bank komersial dan bank investasi (perusahaan sekuritas). 3. Perusahaan asuransi diatur di bawah otoritas terpisah. 4. Sistem perbankan ganda (*dual banking sys*tem). 5. Adanya 2 (dua) kelompok bank Islam yaitu bank Islam komersial dan bank investasi Islam. 6. Konvensional tidak boleh membuka unit syariah 7. Pengawasan terpadu. 8. Menggunakan Basel 9. Menggunakan AAOIFI. 10. Memiliki UU perbankan Islam. 11. Adanya dewan pengawas syariah di masing-masing bank.

7.	Malaysia	1. Di bawah pengawasan Central Bank of Malaysia (Bank Nagara Malaysia –BNM). 2. Bank dan asuransi berada di bawah otoritas yang sama sedangkan perusahaan sekuritas di bawah pengawasan yang berbeda. 3. Menggunakan sistem perbankan ganda (*dual banking system*). 4. Adanya unit syariah (*islamic windows*) di perbankan konvensional. 5. Pengawasan terpadu. 6. Menggunakan Basel. 7. Mengggunakan standar akuntansi internasional. 8. Menggunakan sistem CAMEL. 9. Adanya pengawasan *onsite* dan *offsite.* 10. Adanya dewan syariah terpisah di BNM dan komisi sekuritass (securities exchange commision). 11. Adanya pasar uang Islam (*Islamic Mone*y Market) dan pengaturan likuiditas. 12. Menteri Keuangan berhubungan erat dengan pengaawasan bank-bank Islam.

8.	Pakistan	1. Di bawah pengawasan Sentral Bank of Pakistan (State Bank of Pakistan). 2. Perusahaan sekuritas dan asuransi di atur di bawah otoritas yang terpisah. 3. Sebagian besar bank adalah sektor publik. 4. Regulasi dan pengawasan bank dipengaruhi oleh kebijakan pemerintah. 5. Tidak ada UU perbankan Islam. 6. Adanya UU Perusahaan Mu◎ārabah. 7. Bank Islam tidak diidentifikas secara khusus. 8. Menggunakan standar Basel dan pengawasan. 9. Adanya konsep *insite dan offsit*e.
9.	Qatar	1. Berada di bawah pengawasan Central Bank of Qatar (CBQ). 2. Menggunakan sistem perbankan ganda (*dual banking syste*m) dengan pengaturan yang terpisah. 3. Tidak ada UU perbankan Islam yang terpisah. 4. Bank Islam diawasi oleh direktorat khusus CBQ.
10.	Sudan	1. Di bawah pengawasan Central Bank of Sudan (CBS). 2. Sistem tunggal. 3. Adanya dewan pengawas syariah di bank sentral Sudan. 4. Pengaturan dan pengawasan dipengaruhi oleh kebijakan pemerintah. 5. Standar Basel masih belum jelas.

11.	Turki	1. Berada di bawah pengawasan Central Bank of Turkey (Turkeyi Cumhuriyet Merkez Bankasi-TCMB). 2. Bank dan perusahaan sekuritas diatur terpisah. 3. Undang-undang mengenai bank Islam terangkum dalam undang-undang *Special Finance House.* 4. Menggunakan sistem perbankan ganda (*dual system*) namun tidak ada unit syariah. 5. Menggunakan Basel. 6. Konsep pengawasan *onsite* dan *offsit*e digunakan.
12.	UEA	1. Di bawah pengawasan Central Bank of UEA. 2. Ada UU perbankan Islam tersendiri. 3. Menggunakan sistem perbankan ganda (*dual banking syst*em). 4. Unit syariah di bank konvensional diperbolehkan 5. Menggunakan Basel. 6. Standar akuntansi internasional digunakan.
13.	Yaman	1. Di bawah pengawan Sentral Bank of Yemen (CBY). 2. Menggunakan sistem perbankan ganda (*dual banking syste*m). 3. Unit syariah di bank konvensional diperbolehkan. 4. Sebagian besar kebijakan di CBY diterapkan setara di semua perbankan. 5. Ada divisi khusus syraiah di CBY. 6. Penggunaan Basel tidak jelas.

Sumber : Tarek S. Zaher dan M. Kabir Hasan (direvisi) [26]

[26] Tarek S. Zaher dan M. Kabir Hasan dalam tulisannya, *A Comparative Literature Survey of Islamic Finance and Banking* (t.t), hal. 185-187

Tabel di atas menjelaskan banyak hal terutama bahwa negara yang seluruh sistem keuangannya berdasarkan Islam adalah Iran, Pakistan dan Sudan sedangkan negara-negara lain lebih cendrung menggunakan sistem perbankan ganda (*dual banking*). Menariknya, kendati menerapkan prinsip syariah secara penuh dalam sistem keuangan mereka, namun implementasi di masing-masing negara cukup beragam. Bahkan, negara yang sepenuhnya menerapkan sistem keuangan Islam (Pakistan, Iran dan Sudan) melakukan proses islamisasi di bawah situasi keagamaan, politik dan budaya yang berbeda-beda.[27] Dari tabel di atas juga dapat disimpulkan bahwa bank Islam yang ada di negara muslim berada di bawah pengawasan bank sentral masing-masing negara. Pengawasan ini dilakukan untuk memastikan bahwa perbankan Islam dapat menjalankan fungsinya dengan baik dalam membantu kebijakan perkonomian negara bersangkutan.

Rodney Wilson memberikan perhatian serus terhadap perkembangan lembaga keuangan Islam ini. Menurutnya, secara agregat, aset produk dengan prinsip syariah begitu mencengangkan yaitu melebihi dari 1 trilyun dollar dengan pertumbuhan tahunannya melebihi 10%. Pertumbuhan ini bahkan terjadi selama krisis 2008. Meskipun demikian, dia juga mencatat beberapa kelemahan dan tantangan yang harus dipecahkan segera oleh kalangan pegiat ekonomi Islam di dunia. Menurutnya, perekmbangan lembaga keuanga Islam terlihat terbatas dan dan terlalu tergantung kepada pasar seperti negara muslim yang belum begitu berkembang. Kondisi ini menurutnya harus dirubah segera supaya menghindarkan lembaga keuangan Islam hanya bergerak di pinggiran sistem keuangan dunia.[28]

Mencermati perkembangan perbankan dan keuangan Islam saat ini[29], Rodney Wilson menyatakan bahwa ada beberapa hal yang harus

---

[27] Ibrahim Warde, *Islamic Finance in Global Economy* (Edinburg University Press, 2000), 112.

[28] Lihat, Rodney Wilson, *The Detrminant of Islamic Financial Development and The Constraints On Its Growth,* (Malaysia: IFSB, 2011), hal. 1

[29] Lembaga keuangan mikro (*Islamic Microfinance*) merupakan bank sosial yang pertama kali modelnya digunakan di Mesir tahun 1960-an yaitu dengan berdirinya Mit Ghamal. Lihat, tulisan Mehmet Asutay, Islamic Microfinance: Fulfilling Social and Developmental Expectations dalam, Adam Durchlag and Thomson Reuters, *Islamic Finance: Instruments and Markets* (London: Bloomsburry, 2010), 29.

diperhatikan, yaitu:[30]

1. Lembaga keuangan Islam saat ini tidak memiliki standarisasi produk. Hal ini menurutnya disebabkan karena tidak adanya Dewan Pengawas syariah yang tersentralisasi.
2. Lembaga keuangan Islam beroperasi dalam lingkungan yang kompetitif dimana harus bersaing dengan lembaga keuangan konvensional. Dalam kondisi ini, lembaga keuangan Islam terpaksa harus menggunakan instrument yang digunakan oleh lembaga keuangan konvensional seperti keharusan mengadakan reserve ratio di bank sentral
3. Lembaga keuangan Islam saat ini memiliki ukuran yang lebih kecil dibandingkan lembaga keuangan konvensional. Untuk itu, ia menyarankan, perbankan dan keuangan Islam menggarap ceruk pasar yang unik.
4. Harus ada upaya yang serius untuk mengembangkan produk-produk kemitraan seperti mudarabah atau musyarakah dibandingkan produk berbasis hutang seperti murabahah.

Dalam perkembangan ekonomi Islam, Rodney mengakui bahwa masih banyak kendala yang harus dihadapi. Meskipun demikian, lembaga keuangan Islam bukan merupakan pelengkap dari lembaga keuangan konvensional. Lembaga keuangan Islam malah merupakan pengganti dari lembaga keuangan konvensional.[31]

Beberapa kendala yang dihadapi lembaga keuangan Islam adalah:

1. Kendala bersifat Makro

Kendala ini disebabkan berbedanya kebijakan berbagai pemerintah dalam menyikapi lembaga keuangan Islam baik pemerintah negeri muslim ataupun diluar negeri muslim. Beberapa pemerintah

[30] Ahmed El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History* (Leiden: Brill, 2006), hal. 407

[31] Lihat, Rodney Wilson, *The Detrminant of Islamic Financial Development and The Constraints On Its Growth,* (Malaysia: IFSB, 2011), hal. 31

memandang bahwa lembaga keuangan Islam merupakan sebuah peluang bisnis yang sangat layak untuk didukung. Contohnya, negara Malaysia dan Bahrain. Negera ini dianggap sangat pro-aktif mempromosikan keuangan islam dengan membuat peraturan yang mendukung sehingga bisa menjadi pusat keuangan Islam internasional.

Negara Barat yang dianggap sangat mendukung perkembangan lembaga keuangan Islam adalah Inggeris. Negara ini memberikan dukungan yang sangat besar melebihi negara-negara Eropa lainnya. Dukungan ini dikarekann Inggeris menganggap bahwa keuangan Islam akan mampu memberikan pelayanan lebih yang ditawarkan oleh Kota London.

Sebaliknya, ada negara-negara yang masih menganggap lembaga keuangan Islam sebagai sesuatu yang masih dicurigai. Misalnya Mesir di bawah rejim Husni Mubarak. Kendati lembaga keuangan Islam telah eksis di negara ini selama lebih dari tiga dekade, namun dukungan pemerintah dalam kaitannya dengan undang-undang masih belum begitu memuaskan. Seperti UU No 88 tahun 2003 yang tidak memberikan pembahasan khusus mengenai lembaga keuangan Islam. Undang-Undang ini tidak memiliki referensi dengan prinsip Syariah. Contohnya pasal 56 (e), pasal 59 atau pasal 87. Semua pasal itu tidak terlihat cukup menyulitkan pengembangan produk mudharabah karena memastikan keharusan perlindungan kepada simpanan. Padahal rekening mudharabah tidak bisa dipastikan.[32]

2. Kendala Bersifat Mikro

Lembaga keuangan Islam lebih merupakan sebuah fenomena *bottom-up* dibandingkan dengan *top-down*. Oleh karena itu, strategi pemasaran perbankan Islam sangat penting. Demikianpun, starategi pemsarannya perbankan Islam tidak bisa dilepsakan dari produk perbankan yag juga kredibel. Produk yang dikemas harus ramah konsumen, dan menarik. Satu hal yang harus diperhatikan adalah memberikan persepsi yag benar kepada masyarakat bahwa produk perbankan Islam benar-benar sesuai dengan syariah. Hal ini dikarenakan, baru ¼ dari masyarakat Saudi Arabia yang menggunakan syariah

[32] Rodney Wilson, *Islamic Banking and Finance in North Africa: Development and Potential*, (Tunis: African Development Bank, 2011),

sedangan ¾ lainnya masih tidak menggunakan produk perbankan Islam.[33]

Menurutnya, masa depan ekonomi Islam bisa diketahui, apakah akan bertahan atau tidak tergantung kepada beberapa faktor yaitu:[34]

1. Tingkat kesesuaian norma dan idealisme Islam ke dalam sistem ekonomi. Harus ada praktik dari nilai-nilai ekonomi Islam secara nyata.
2. Harus ada kebijakan politis Islam yang kuat. Dukungan kebijakan ini akan memastikan bahwa lembaga ekonomi Islam baik perbankan atau non perbankan untuk tumbuh dan berkembang secara baik. Negara-negara muslim harus menghapuskan ketergantungan dengan negara-negara lain. Ketergantungan ini akan menyebabkan pengaruh ekonomi Islam akan lemah.
3. Adaptasi yang kuat dengan perkembangan teknologi dan jaman. Kendati ekonomi Islam memiliki keunikan, namun ekonom muslim harus tetap mampu beradaptasi dengan sistem ekonomi di luar Islam. Kemampuan adaptasi ini harus ditekankan tanpa menghilangkan identitas Islam.

J. Terkait dengan *Financial Exclusion*

Istilah ini digunakanya oleh Rodney Wilson untuk menggambarkan keadaan ekonomi dunia muslim yang banyak mengalami masalah pengangguran. Akibatnya, penduduk di negara-negara ini kesulitan dalam mengakses lembaga keuangan. Negeri-negeri yang dimaksudnya seperti Maroko sampai Mesir di Afrika Utara atau dari Yaman sampai Bahrain di Timur Tengah. Menurutnya, generasi mudah di negeri-negeri ini menghadapi frustrasi dan rasa tidak puas terkait dengan kondisi politik ekonomi di negara mereka. Oleh karena itu, lembaga ekeuangan Islam hanya mampu dijawab dengan baik. Keadaan ini bisa jadi peluang bagi lembaga keuangan Islam namun juga bisa menjadi ancaman. Menurutnya, perbankan Islam harus mampu

---

[33] Lihat, Rodney Wilson, *The Detrminant of Islamic Financial Development and The Constraints On Its Growth,* (Malaysia: IFSB, 2011), hal. 15

[34] Ahmed El-Ashker dan Rodney Wilson, *Islamic Economics: A Short History* (Leiden: Brill, 2006), hal. 405-407

memberikan pelayanan dan melirik kalangan yang lebih luas dan bukan hanya kelas menengah atau elite semata.[35]

Dalam karyanya "The development of Islamic Finance in GCC (Gulf Cooperation Council) State", Rodney menyimpulkan bahwa perkembangan lembaga keuangan Islam di negara-negara Teluk cukup menggembirakan dan mampu mendorong pertumbuhan lembaga keuangan Islam di seluruh dunia. Lembaga-lembaga ini masih didominasi oleh perkembangan dari bottom-up dan mengantungkan diri kepada produk-produk seperti urabahah, ijarah, atau mudaharabah dan musyarakah.[36]

Terlepas dari berbagai kritikan terhadap lembaga keuangan Islam, Rodney tetap menganggap bahwa keberadaan lembaga keuangan Islam telah berhasil memainkan peranan penting selama 4 dekade ini. Lembaga keuangan Islam berhasil menawarkan sesuatu yang baru dalam sistem keuangan dengan menawarkan prinsip moral. Misalnya dengan menghilangkan sifat serakah. Wilson kemudian dengan tegas menyatakan bahwa tentu tidak mungkin bagi lembaga keuangan Islam untuk mengatasi semua permasalahan ekonomi dalam satu malam. Itu tidak realistis.

K. Terkait dengan Microfinance

Rodney Wilson juga mengakui bahwa terkadang peran bank Islam bisa terbatas hanya pada pelayanan kelompok masyarakat yang bisa mengakses saja. Masyarakat ini adalah mereka yang memiliki jaminan atau pekerjaan. Akan halnya, masyarakat yang tidak "bankable" Rodney Wilson merekomendasikan pengembangan lembaga mikro Islam. Sayangnya, dalam survey yang diadakan pada tahun 2007 lalu, dari 125 lembaga keuangan mikro yang disurvey dari 19 negera berpenduduk muslim, hanya 380 ribu saja yang menggunakan jasa lembaga keuangan mikro Islam ini. Jumlah ini tebilang sedikit dibandingkan dengan populasi muslim yang seharusnya menggunakannya.

[35] Lihat, Rodney Wilson, *The Detrminant of Islamic Financial Development and The Constraints On Its Growth,* (Malaysia: IFSB, 2011), hal. 26

[36] Rodney Wilson, *The Development of Islamic Finance in The GCC,* (Kuwait: The Centre for Study of Global Governance, 2009), hal. 31

Untuk mengembangan lembaga keuangan mikro Islam ini memang terbilang sulit terutama karena lembaga keuangan ini, menurut Rodney, terbilang berbiaya tinggi. Menurutnya, kendala ini bisa diatasi dengan adanya kerjasama yang baik antara lembaga keuangan dengan nasabahnya.

Bentuk lembaga keuangan yang disarankannya adalah koperasi. Koperasi memiliki struktur keanggotaan yang memungkinkan terjadinya kepemilikan dan pembagian keuntungan yang adil. [37] Bahkan, Rodney menyatakan bahwa lembaga keuangan mikro syariah bisa melebihi lembaga perbankan. Faktor keunggulan ini dikarenakan, lembaga keuangan mikro syariah bisa melayani segemn masyarakat yang tidak bisa terjangkau perbankan, misalnya, masyarakat yang tidak memiliki kemampuan menyediakan jaminan pembiayaan atau tidak memiliki pekerjaan yang layak. Meskipun demikian, Rodney tidak menyangkal bahwa lembaga keuangan mikro selama ini, banyak yang terlibat skandal bahkan korupsi khususnya di Asia Tenggara.[38] Untuk menghindarkan hal tersebut, Rodney menyarankan perlunya merekrut SDM yang jujur dan profesional dan menggunakan standar moral yang tinggi. Tindakan ini akan mampu mengatasi permasalahan tadi.

Pemikiran Rodney Wilson tentang urgensi implementasi koperasi syariah dalam mendukung pengembangan ekonomi Islam pada dasarnya sudah banyak diterapkan di berbagai negara termasuk Indonesia. Di Indonesia, keberadaan koperasi syariah atau Baitul Maal wattamwil merupakan fenomena yang lumrah ditemui. Kendati, banyak koperasi atau BMT yang masih dioperasikan dengan cara yang belum begitu profesional, namun keberadaan institusi ini dipastikan bisa menjadi alternative yang menarik bagi masyarakat dalam melakukan aktifitas ekonomi. Produk-produk yang bisa diciptakan oleh koperasi syariah atau BMT bisa menjadi menarik dan memenuhi kebutuhan masyarakat khususnya dari kalangan menengah ke bawah. [39] Di beberapa

---

[37] Lembaga keuangan mikro (*Islamic Microfinance*) merupakan bank sosial yang pertama kali modelnya digunakan di Mesir tahun 1960-an yaitu dengan berdirinya Mit Ghamal. Lihat, tulisan Mehmet Asutay, Islamic Microfinance: Fulfilling Social and Developmental Expectations dalam, Adam Durchlag and Thomson Reuters, *Islamic Finance: Instruments and Markets* (London: Bloomsburry, 2010), hal. 29.

[38] Lihat, Rodney Wilson, *The Detrminant of Islamic Financial Development and The Constraints On Its Growth,* (Malaysia: IFSB, 2011), hal. 33

[39] Adiwarwan A. Karim menyatakan BMT memiliki kemampuan diversifikasi

tempat di Indonesia, koperasi syariah atau BMT bahkan memiliki aset ratusan milyar rupiah bahkan BMT di Sidogiri telah memiliki aset sebanyak 1 trilyunan.[40]

L. Kesimpulan

1. Rodney Wilson adalah tokoh ekonomi Barat yang memberikan dukungan penuh dalam pengembangan ekonomi Islam.
2. Menurut Rodnye Wilson, ekonomi Islam seharusnya memiliki identitas sendiri yang membedakannya dengan ekonomi Barat. Sudah selayaknya para ekonomi Islam percaya diri dengan menggunakan istilah yang berasal dari konsep Islam sendiri.
3. Perkembangan perbankan dan keuangan Islam harus diringi dengan praktik ekonomi Islam yang benar terutama di negara-negara muslim. Tanpa itu, maka ekonomi Islam tidak akan mampu berkembang dengan baik dan sesuai harapan.

produk yang inovatif dan variatif. Ia pernah mendapatkan 12 jenis produk yang diajukan BMT ke Dewan Syariah Nasional (DSN). Menurutnya, produk-produk tersebut bahkan tidak pernah terpikirkan oleh perbankan syariah. Lihat, Amin Aziz, *Tata Cara Pendirian BMT* (Jakarta, PKES Publishing, 2008), 43.

[40] Koperasi BMT Usaha Gabungan Terpadu Sidogiri disingkat "BMT UGT Sidogiri" mulai beroperasi pada tanggal 5 Rabiul Awal 1421 H atau 6 Juni 2000 M. di Surabaya dan kemudian mendapatkan badan Hukum Koperasi dari Kanwil Dinas Koperasi PK dan M Propinsi Jawa Timur dengan SK Nomor: 09/BH/KWK.13/VII/2000 tertanggal 22 Juli 2000. BMT UGT Sidogiri didirikan oleh beberapa orang yang berada dalam satu kegiatan Urusan Guru Tugas Pondok Pesantren Sidogiri (Urusan GT PPS) yang di dalamnya terdapat orang-orang yang berprofesi sebagai guru dan pimpinan madrasah, alumni Pondok Pesantren Sidogiri Pasuruan dan para simpatisan yang menyebar di wilayah Jawa Timur. Dalam setiap tahun BMT UGT Sidogiri membuka beberapa unit pelayanan anggota di kabupaten/kota yang dinilai potensial. Pada saat ini BMT UGT Sidogiri telah berusia 13 tahun dan sudah memiliki 230 Unit Layanan Baitul Maal wat Tamwil/Jasa Keuangan Syariah dan 1 Unit Pelayanan Transfer. Pengurus BMT terus berusaha melakukan perbaikan dan pengembangan secara berkesinambungan pada semua bidang baik organisasi maupun usaha. Untuk menunjang hal tersebut maka anggota koperasi dan penerima amanat perlu memiliki karakter STAF, yaitu Shiddiq (jujur), Tabligh (Transparan), Amanah (dapat dipercaya) dan Fathanah (Profesional). Lihat, http://www.bmtugtsidogiri.co.id/tentang-kami-6.html diakses tanggal 10 September 2015.